

إشكالية المعرفة والسلطة :

بحث في الفكر السياسي الإسلامي

حسن محمد الظاهر محمد

الإطار النظري للبحث :

هذا البحث محاولة للوقوف على طبيعة إشكالية المعرفة والسلطة في سياق الفكر السياسي الإسلامي، وكيف تصدى لها بالدراسة نفر من أئمة هذا الفكر. والحقيقة أن هذه الإشكالية قد حظيت بالكثير من اهتمام الفكر العربي المعاصر خاصة في عقد الثمانينات من القرن العشرين، وتجلت هذا الاهتمام في نشر بعض المؤلفات⁽¹⁾ وعقد عدد من الندوات في مشرق ومغرب الوطن العربي⁽²⁾، ونشر العديد من البحوث في دوريات متخصصة حول هذا الموضوع⁽³⁾. في ظل هذه

(1) انظر على سبيل المثال :

د. زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، الطبعة الأولى (القاهرة، بيروت: دار الشروق، 1981م)، وبالذات القسم الأول المعنون: «أزمة المثقف العربي»، ص 11 - 28.

(2) شهد العقد المذكور تنظيم ست ندوات - على الأقل - حول هذه القضية، منها على سبيل المثال لا الحصر:

أ - ندوة «المثقفون والسلطة»، المستقبل العربي، العدد 74، أبريل 1985م، ص 127 - 141.

ب - ندوة «المثقف العربي ودوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع»، حلقة الرباط الدراسية، 4 - 5 مايو 1985م.

ج - الندوة التي نظمتها جامعة صنعاء بالجمهورية العربية اليمنية تحت عنوان «السلطة والمعرفة»، ونشرت وثائقها في دراسات يمنية، العددان 36، 37 لعام 1989م.

(3) انظر على سبيل المثال ما نشر في إحدى المجلات المتخصصة وهي مجلة المستقبل العربي، ومن بينها:

الحقيقة رب سائل يسأل: وما هو الجديد، اذن، الذي يضيفه هذا البحث الذي بين أيدينا في هذا الموضوع؟ أو بمعنى آخر ما هي مساهمة هذا العمل في تلك القضية؟ والإجابة على ذلك سيرة ومنها تنبع أهمية هذا البحث وكذلك أهمية الفرضية العلمية التي ينبني عليها: إن معظم - وليس كل - الأعمال التي تصدى كاتبوها لهذا الموضوع لم تعالجه في سياق موقف مفكري الإسلام منه، بل طرخوا الموضوع من جوانب أخرى⁽¹⁾ ومن ثم تكمن أهمية هذا البحث وتجيء فرضيته في أنه يتصدى

= أ - نادر الفرجاني، «على أعتاب مرحلة جديدة للعمل الفكري العربي»، المستقبل العربي، العدد 48، 1983، ص 120 - 124.

ب - أمين عز الدين، «هل يتمرد الخبراء العرب»، المستقبل العربي، العدد 57، 1983م، ص 126 - 128.

ج - نادر الفرجاني، «عن إحراق الكتب وعلاقة المثقف والسلطة»، المستقبل العربي، العدد 57، 1983م، ص 129 - 134.

د - عبد الرزاق حسن، «الخبراء العرب والتمرد»، المستقبل العربي، العدد 57، 1983، ص 135 - 138.

هـ - سعد الدين إبراهيم، «تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي»، المستقبل العربي، العدد 64، 1984، ص 4 - 32.

و - نادر الفرجاني، «موقف الأمير ومثقف الجماهير»، المستقبل العربي، العدد 68، 1984، ص 119 - 127.

(1) تتضح هذه الجوانب من استعراض الأوراق التي قدمت في آخر ندوة عقدت لهذا الغرض بجامعة صنعاء بالجمهورية العربية اليمنية تحت عنوان: «السلطة والمعرفة» ونشرت أعمالها في العدد 36، 37، 1989 من دراسات يمنية كما يلي:

أ - د. عبد العزيز المقالح، «المثقف والسلطة: النموذج اليمني».

ب - محمود أمين العالم، «المثقفون والسلطة».

ج - د. برهان غليون، «أزمة الدولة القومية ومستقبل النظام العالمي».

وهذه الأعمال الثلاثة منشورة في دراسات يمنية، العدد 36، أبريل، مايو، يونيو، 1989، صفحات: 143 - 155، 156 - 184، 185 - 235 على التوالي.

د - ناجي علوش، «عصر النهضة: الانبعاث القومي».

هـ - د. غانم الهنا، «من إيديولوجيا السلطة إلى الدولة».

و - د. مصطفى عمر التير، «الود المفقود بين الباحث وصانع القرار».

ز - د. نبى حجازي، «بين نص السلطة وسلطة النص».

ح - د. حسن قبيسي، «عناصر منهجية لبحث إشكالية المعرفة والسلطة في تهامة والحجاز قبل الإسلام».

وهذه الأوراق الخمس الأخيرة منشورة في دراسات يمنية، العدد 37، يوليو، أغسطس، سبتمبر، 1989، صفحات: 197 - 251 - 252 - 268 - 269 - 279 - 280 - 303 - 304 - 312 على التوالي.

بتأصيل علمي لهذه الإشكالية كما تعامل معها ثلاثة من أئمة الفكر السياسي الإسلامي هم: الإمام أبو حامد الغزالي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن خلدون. ولعله من غير المبالغة القول إن أحداً من الباحثين المعاصرين الذين تصدوا لبحث هذه الإشكالية لم يتعامل معها من هذه الزاوية، وربما هذا هو الجديد والأصيل في بحثنا هذا.

إشكالية المعرفة والسلطة يطلق عليها الكثير من المسميات مثل: «العلماء والسلطين»، «المثقف والسلطة»، «المفكر والسلطة»، «الفقيه والأمير»، «التكنوقراط والقرار السياسي»، إلى غير ذلك من المسميات. ومن المفيد القول إن هذه المصطلحات: العالم، المثقف، المفكر، الفقيه، التكنوقراط هي كلها ذات معنى عام واسع، إذ تشير إلى كل ذي اختصاص، وإلى كل صاحب خبرة، وكل صاحب ثقافة، ومعلوم أنه بتعدد فروع المعرفة يتعدد العلماء فئمة علماء في: الفيزياء، الكيمياء، الهندسة، الطب، الزراعة، الاقتصاد، السياسة، الحرب، وغيرها.

ولهذه الإشكالية طرفان: الطرف الأول هم المفكرون والعلماء المبدعون، وهم قوى تنويرية بلا جدال. وعلى ذلك فالمفكر هو شخص ينصب اهتمامه كله على أفكار يبني بها أن يغير وجه الحياة إلى ما هو أفضل. أما الطرف الآخر فهم الممسكون بزمام السلطة السياسية أياً ما كان المسمى الذي يطلق عليهم: سلطان، خليفة، أمير، حاكم، رئيس، ملك الملوك أو الشاهنشاه. إنهم الذين يتربعون على قمة هرم السلطة ويدهم صلاحية إصدار الأمر واتخاذ القرار الذي من المفترض أن يجيء متسقاً مع ظروف مجتمعية وسياسية معينة.

والسؤال الحاسم هو كيف يتفاعل طرفا الإشكالية مع بعضهما البعض في المنظور الإسلامي وبالذات عند المفكرين الثلاثة سالف الذكر؟ السؤال إذن متعلق بالتفاعل بين الفكر من جانب، والسياسة من جانب آخر: هل الفكر انعكاس للسياسة أم أن الأخيرة انعكاس للأول؟ أم أنهما يتفاعلان معاً في علاقة دائرية قد يصعب الوقوف على بداية الحركة فيها؟ إن المتأمل لطبيعة هذه العلاقة يمكنه أن يقرر أن الفكر تارة يكون تابعاً للسياسة شارحاً لها ومدافعاً عنها، بل وأحياناً تبريراً لمحتواها وفلسفتها وحتى ممارساتها، وتارة أخرى تكون السياسة تابعة للفكر مستجيبة له وانعكاساً لمضامينه بل ومسؤولة أمامه. والفكر وجه لتيار الحوادث، ويعني مجموعة الإجراءات العملية التي نرجو أن نحقق بها شيئاً ملموساً في الواقع المعاش. بمعنى آخر إن المرء يستطيع أن يقف على تاريخ أمة من الأمم من

أفكارها، وأن يقف كذلك، وبنفس القدر على أفكارها من تاريخها، ويصدق هذا أكثر ما يصدق على الفكر السياسي الإسلامي من جهة والتاريخ السياسي لأمة الإسلام من جهة أخرى، ففي أدبيات هذه الأمة كان الفكر وتيار الحياة أشبه ما يكونان وجهين لقطعة عملة واحدة لا تقوم بواحد منها فقط ولا ينفصل أحدهما عن الآخر. يضاف إلى هذا أن الفكر في عمومته يتصل بالسلوك اتصالاً عضوياً، فقد يكون الفكر سابقاً على السلوك ودافعاً إليه ومحركاً له، ثم إن الفكر هو أيضاً رد فعل للسلوك وتفاعل معه واستجابة له، ومن ثم فإن من يتحكم في فكر أمة من الأمم سيكون من غير العسير عليه أن يتحكم في سلوكها، ومن هنا تنبع خطورة الفكر ودراسته وعلاقته بالسلطة. ومن يقدر له أن يتأمل مسيرة البشرية من الناحية السياسية يتبين له أنه من غير الخطأ القول إنه لم توجد سلطة بغير فكر، ولم يوجد فكر إلا ويتنسب إلى سلطة ما سائدة أو سلطة أخرى تسعى لأن تسود.

وفي ضوء ما سبق يتفاعل المفكر مع العصر الذي يعيش فيه، ولا ينفصل عن الإطار الاجتماعي الذي يحياه، وهذا التفاعل يجيء عادة في صورتين إحداهما إيجابية والأخرى سلبية: أما الصورة الإيجابية فتتقسم بدورها إلى صورتين، الأولى تعاون وتناغم وانسجام بين المفكر وعصره، والسلطة السائدة فيه، ومن الصور المألوفة لهذا التعاون أن يعمل المفكر مع النظام السياسي السائد مما يحقق له (أي للمفكر) هدفين هما المشاركة في الحكم بدرجة أو بأخرى، ثم القرب من مصدر صنع القرار. هذان الموقفان يتيحان للمفكر فرصة ثمينة للقيام بملاحظة العملية السياسية عن كثب، إنها إذن الخبرة العملية، ثم عندما ينتهي هذا الدور من حياة المفكر - وفي بعض الحالات قد ينتهي نهاية مأساوية - نجده في أحيان كثيرة يسجل خبرته هذه في مؤلف يضعه تحت تصرف الحكام لعلهم يجدون فيه ما يعينهم على تدبير شؤون الأمة، بل كان المفكر أحياناً يهدي هذا المؤلف إلى الحاكم سواء الذي تعاون معه أو حاكم آخر لاحق عليه. وكان هذا واضحاً في حالتي كل من الغزالي وابن خلدون، لو اقتصرنا على صعيد الفكر السياسي الإسلامي. وفي بعض الحالات قد ينقلب هذا التعاون تبريراً يقوم به المفكر لسلوك الحاكم وإضفاء مشروعية قد تكون زائفة على نظام حكمه ودفاعاً عنه بحق أو بغير حق، وكذلك الافتاء له بما يريد وليس طبقاً لما تمليه شريعة الدين الإسلامي الخفيف. هذا عن الصورة الأولى من الصورة الإيجابية. أما الصورة الثانية فهي رفض المفكر للواقع الذي يعيش فيه والنظام الذي يحكمه والثورة عليه والعمل على تغييره، ولعل هذا كان واضحاً في حالة ابن تيمية.

أما الصورة السلبية فهي موقف انعزالي يتخذه المفكر جوهره للعيش في «برج عاجي» بعيداً عن تفاعلات مجتمعه، مكتفياً بتنظير سياسي حول مسائل بذاتها. هذه الحالة الأخيرة، في رأي بعض الدارسين، أقرب إلى الانطواء والانغلاق، والتحليق في عالم خيالي مثالي يوتوبي. والذي يدفع المفكر إلى موقف كهذا هي الحالة السيئة التي يكون مجتمعه قد تردى إليها وفساد نظامه السياسي، وعدم مقدرة على تغييره، فلا يبقى أمامه إلا أن ينغلق على نفسه في رحلة تأمل وتفكر واستبصار حول هذا الواقع الأليم. وعند بعض الباحثين تعتبر هذه الحالة غير ذات جدوى ولا نفع ولا تأثير، إلا أن كاتب هذه السطور يذهب مذهباً آخر، إذ يميل إلى القول إن هذه الحالة مفيدة ومثمرة لأن معظم من «انغلق» على نفسه - ولو مرحلياً - من المفكرين أنتجت قريحته فكراً مثالياً تجلى في تصوره لنموذج في الحكم والسياسة، وهذه مرحلة من مراحل تطور الفكر السياسي للإمام الغزالي كما سطر ذلك بنفسه في كتابه «المقصد من الضلال».

والسلطة من جانبها، لها موقف من الفكر، فهي بدايةً في حاجة إليه ليدعمها ويرفدها برافد قوي ويبين أساس شرعيتها، ومن ثم تعمل على «احتواء» وجذب العلماء والمفكرين إليها، منهم من يستجيب طمعاً في مال أو جاه أو منصب أو حظوة، ومنهم من يستجيب للاستعانة بقوة الحاكم محاولاً (أي المفكر) إصلاح المجتمع الذي يعيش فيه، ومنهم من يرفض لسبب أو لآخر. أما إن فشل السلطان في احتواء وجذب العلماء ولم يشكلوا خطراً عليه فربما يتركهم وشأنهم وما يقولون وما ينظرون، أما إن أضحوا خطراً عليه وعلى نظام حكمه فإنه يستخدم كل ما تحت يديه من أدوات القمع والقسر والإكراه للتنكيل بهم والزج بهم في المعتقلات والسجون وذلك في محاولة منه لإجبارهم، على الأقل على السكوت. ولعل هذا كان واضحاً في حالة ابن تيمية الذي توفي مسجوناً في قلعة دمشق بسبب آرائه وأفكاره واجتهاداته، ومن ثم صار يُعرف بين الباحثين في الفكر السياسي الإسلامي «بالفقيه المعذب». ويلجأ معظم الحكام إلى هذا الأسلوب في التعامل مع الفكر، وربما يتمثلون هنا قول معاوية بن أبي سفيان: «إنني لا أحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين ملكنا»⁽¹⁾. والخلاصة أن السلطة تتعامل مع المفكر والعالم بإحدى وسيلتين: إما ترغيباً وإما ترهيباً، وإما بهما معاً وفي آن واحد.

(1) العالم، مرجع سابق، ص184، حاشية رقم 36.

والإشكالية محل البحث قديمة/ جديدة/ مستمرة لأنها موجودة منذ القدم على ساحة الفكر السياسي، ومستمرة في عالمنا المعاصر، وتستمر مستقبلاً طالما وجد الفكر ووجدت السلطة. هذه الحقيقة تبين لنا أن على هذا البحث قידين رئيسين: القيد الأول يعكسه عنوانه إذ إننا نستبعد مؤقتاً - لاعتبارات المساحة - دراسة هذا الموضوع في سياق الفكر السياسي العربي الذي جاء سابقاً تاريخياً على الفكر السياسي الإسلامي. فالإشكالية عرفت في الغرب وعبر عنها رواد فكره ولنذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: سقراط ومن بعده أفلاطون - أبو الفكر السياسي الغربي - في كتابه «الجمهورية» على الأقل، ثم المعلم الأول أرسطو - أبو علم السياسة - في كتابه «السياسة»، وميكافيلي في «الأمير»، جان بودان في «ستة كتب عن الجمهورية»، جون لوك في رسائله حول «المجتمع المدني»، ثم مونتسكيو في كل من «رسائل فارسية» و«روح القوانين». في هذه الأعمال نجد تعاملًا مع السلطة بصورة أو بأخرى، ومع هذا لن نتطرق إليها حالياً للسبب المذكور عليه. القيد الثاني خاص بالفكر السياسي الإسلامي الذي عرف هذه الإشكالية بعد مرور ثلاثين عاماً فقط على وفاة الرسول عليه السلام، وهي الحقبة التي تشكل مجتمعة حكم الخلفاء الراشدين الأربعة التي يطلق عليها أحد الثقات «الخلافة الصحيحة»⁽¹⁾، تميزاً لها عن الفترة اللاحقة عليها والتي يسميها «خلافة ناقصة»⁽²⁾. بعد انتهاء حكم الخلفاء الراشدين برزت هذه الإشكالية وعالجها أصحاب الفرق والمدارس الإسلامية على تباين مشاربهم واختلاف منطلقاتهم ومواقفهم ثم النتائج التي توصلوا إليها⁽³⁾، هذا فضلاً عن معظم مفكري الإسلام ومنهم شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع (القرن الثالث الهجري) الذي عاصر الخليفة العباسي الثامن المعتصم بالله بن هارون الرشيد وكتب له كتابه المشهور: «سلوك المالك في

(1) د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، *فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية*، ترجمة د. نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة د. توفيق محمد الشاوي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989)، ص 140.

(2) المرجع السابق.

(3) تفاصيل حول الفرق الإسلامية في كل من:

أ - الإمام عبد الحليم محمود، *التفكير الفلسفي في الإسلام*، (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، ص 119 - 144.

ب - الإمام محمد أبو زهرة، *تاريخ الجدل*، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1980)، ص 119 - 178.

ج - د. محمد عمارة، *تيارات الفكر الإسلامي*، (بيروت: دار الوحدة، 1985)، ص 351 - 360.

تدبير الممالك»، ثم نجد الإمام أبا الحسن الماوردي (364هـ - 450هـ / 974م - 1058م) يعالج ذات الإشكالية في العديد من مؤلفاته ولعل من أبرزها «نصيحة الملوك». على الرغم من هذه الحقيقة إلا أننا، وللسبب ذاته، سنكتفي في هذا البحث بثلاثة من مفكري الإسلام هم: الغزالي، ابن تيمية، ابن خلدون كما سبق القول.

أما عن المنهج المستخدم في هذا البحث فهو منهج تحليلي استقرائي يلجأ بموجبه الباحث إلى الأعمال الأصلية كما كتبها مؤلفوها، وبعضها لم ينشر إلا مرة واحدة منذ قرابة سبعة عقود من الزمان مثل كتاب الغزالي «فاتحة العلوم». أي أن الباحث يرجع إلى النصوص ويسعى إلى فهمها وتفسيرها وتحليلها ثم يحاول التعقيب عليها. ولا يلجأ الباحث إلى أعمال ثانوية إلا نادراً، وفي هذه الحالة يعتمد على الثقات من الكتاب. وتجدر الإشارة إلى أن الصعوبة الحقيقية التي تواجه عملية البحث في الفكر السياسي الإسلامي، بصفة عامة، هي أنه في معظم الأحوال جاء في سياق فروع أخرى من المعرفة الإسلامية كالفقه وعلوم الكلام.

وبعد هذا الإطار النظري تنقسم الدراسة إلى ثلاثة مباحث: الأول يعالج الإمام الغزالي، الثاني عن ابن تيمية، الثالث والأخير يركز على ابن خلدون، ثم تتبع ذلك خاتمة.

المبحث الأول

أبو حامد الغزالي

(450 - 505هـ / 1058 - 1111م)

عاش الغزالي جل عمره في القرن الخامس الهجري الذي كان يعج بالتطورات السياسية والثقافية والاقتصادية، وباحتدام الصراع الفكري والمذهبي، ولقد استغل رجال السياسة هذا الصراع بصورة أو بأخرى⁽¹⁾. ولقد تفاعل الغزالي

(1) للوقوف على سيرة الغزالي الذاتية وخصائص عصره نحيل إلى كل من:

أ - أبو الحسن الندوي، حجة الإسلام الغزالي، (القاهرة: المختار الإسلامي، 1985)، ص 5 - 35.

ب - البارون كارادوفو، الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثانية، (بيروت: المؤسسة العربية

للدراسات والنشر، 1984)، ص 35 - 56.

ج - فريد جحا، أبو حامد الغزالي، طبعة أولى، (دمشق: دار طلاس، 1986)، ص 81 - 122. =

الفقيه والعالم والمفكر مع هذا الواقع فتأثر به وأثر فيه بصورة إيجابية من زاويتين: الأولى أنه عمل مستشاراً قانونياً في بلاط السلاجقة في نيسابور وبالذات السلطان محمد بن ملك شاه (توفي عام 511 هـ) الذي وجه إليه الغزالي الحديث والقول في كتابه «التبر المسبوك في نصيحة الملوك». الثانية أنه عين عام 484 هـ للتدريس في المدرسة النظامية (نسبة إلى نظام الملك الحسن الطوسي) ببغداد، واستمر في هذا العمل لسنوات أربع، وبرزت في تلك المدرسة مكانته العلمية الرفيعة والتميزة. وأيضاً عين للتدريس في المدرسة النظامية في نيسابور.

يجمع الغزالي بذلك بين خبرات سياسية وعملية إذ أتاح له منصب المستشارية للسلاجقة أن يقف على طبيعة السياسة وصنعها وتنفيذها وآثارها، ثم إنه كذلك اكتسب خبرة عملية تدريسية في أرقى مدارس عصره - النظامية - التي كان التدريس بها شرفاً لا يناله إلا المبدعون ومنتهى أمل أي عالم من العلماء.

أما فيما يتعلق بإشكالية المعرفة والسلطة، فقد عاجلها الغزالي في أكثر من مؤلف له، إذ نقف عليها في كل من: «إحياء علوم الدين»، «فاتحة العلوم»، «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»، «الاقتصاد في الاعتقاد»، «المنقذ من الضلال».

وينقسم هذا البحث إلى ثلاثة مطالب، يعالج كل منها قضية من قضايا فكره السياسي وتأتي مجتمعة لتصور رأيه، في هذه الإشكالية، خير تصوير.

مدرك السياسة ووجوب الحكم

يمهد الغزالي للحديث عن هذا الموضوع بالحديث عن العلم الذي أولاه أهمية فائقة واهتماماً زائداً يتناسبان مع عظم أهميته وخطير مسؤوليته، ولعل أوضح دليل على ذلك هو تخصيصه الكتاب الأول من ربيع العبادات من «إحياء علوم الدين» (*)

= د - عادل زعوب، منهاج البحث عند الغزالي، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، ص 9 - 32.

ه - عبد الكريم المراق في مقدمته لتحقيق كتاب الغزالي المنقذ من الضلال، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ص 9 - 21.

و - د. بدوي طبانة في مقدمته لكتاب الغزالي إحياء علوم الدين، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية: عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت.)، الجزء الأول، ص 3 - 38.

(*) من المعلوم أن الإمام الغزالي قسم كتابه «إحياء علوم الدين» إلى أربعة أرباع: الأول ربع =

للعلم وأطلق عليه «كتاب العلم»، ثم إفراده كتاباً مستقلاً يحمل اسم «فاتحة العلوم»، هذا بالإضافة إلى «التبر المسبوك في نصيحة الملوك».

ويتحدث الغزالي عن العلم وفضله وشرفه على كل ذي عقل، فالعلم عنده كمال على الإطلاق لا بالإضافة، لأنه من صفات الله سبحانه وتعالى إذ إنه «العليم»، ومن صفات الملائكة وبه يتقربون إليه سبحانه، ثم إن العلم وسيلة لقرب العبد من ربه: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾⁽¹⁾، ﴿هم درجات عند الله﴾⁽²⁾، ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾⁽³⁾. يضاف إلى هذا أن العلم معيار للمفاضلة والتمييز بين البشر حيث لا يستوي عند الله ولا عند الناس من يعلم مع من لا يعلم: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾⁽⁴⁾. والعلم أشرف من سائر الصناعات فضلاً عن أنه كمال في حق الإنسان عامة إذ به يعم النفع والخير في الآخرة والدنيا: أما في الآخرة فنتيجته السعادة الأبدية، والقرب من الذات الإلهية. أما في الدنيا فالعزة والوقار ونفوذ الكلمة والحكم على الملوك والسلاطين والرؤساء، فضلاً عما يجلبه من احترام وهيبة، ثم يقرر أن العالم العامل المعرض عن الدنيا وأهلها ملك في الدنيا والآخرة، لأنه يتحكم على ملوك الدنيا⁽⁵⁾. بيد أن العلم ليس فقط كمالاً في حق الإنسان بل هو كذلك كمال في حق الحيوان، فالفرس الكيس المدرب خير من البليد، والكلب المدرب أفضل من غيره⁽⁶⁾.

وفائدة العلم وطلبه وتعليمه أفضل الأمور وأشرف المقامات بعد النبوة، لأن العلم يؤدي وظائف اجتماعية/سياسية، إذ به يتم تهذيب نفوس البشر والحيولة بينهم وبين الأخلاق المذمومة المفضية إلى الهلاك حتماً هذا من جانب، ومن جانب آخر إرشادهم إلى الأخلاق الحميدة التي بها تنتظم المجتمعات. إن الغزالي هنا يعطي

= العبادات، الثاني ربع العادات، الثالث ربع المهلكات، الرابع ربع المنجيات وهو الأخير.

(1) سورة المجادلة، الآية 11.

(2) سورة آل عمران، الآية 63.

(3) سورة فاطر، الآية 28.

(4) سورة الزمر، الآية 9.

(5) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، فاتحة العلوم، الطبعة الأولى بمعرفة

أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه (القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية،

1322هـ)، ص 6.

(6) المرجع السابق، ص 5/4.

للعلمية التعليمية، بكل أبعادها، مضامين أخلاقية قيمة، إلى جانب أهميتها العملية.

وانطلاقاً من هذه الزاوية الأخلاقية يقرر الغزالي أن كل أهداف البشر تجتمع في ركنين هما الدين والدنيا، ولا ينتظم أحدهما في غياب الآخر بل هما مكملان لبعضهما البعض، فلا نظام للدين إلا بنظام الدنيا، فكأن نظام هذه الأخيرة مقدمة طبيعية وشرط مسبق لنظام الدين، وذلك لأن الدنيا، منظور إسلامي خاصة وديني عامة، هي بمثابة مزرعة للأخرة، وهي الآلة الموصلة إلى الله تعالى لمن أدرك حقيقتها ووقف على جوهرها وطبيعتها، ولم يتخذها وطناً ومستقراً. بعبارة أخرى لا يتم الدين إلا بالدنيا، ولذلك قيل إن الدين والملك توأمان، والدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهذوم وما لا حارس له فضائع⁽¹⁾.

والحال هكذا، يصير السؤال الجوهرى هو كيف تنتظم وتستقيم أمور الدنيا حتى تنتظم بالتالي أمور الدين؟ في مفهوم الغزالي لا ينتظم أمر الدنيا إلا بنشاط إنساني دؤوب وعمل لا ينقطع وسعي متصل، وهذا النشاط وذاك العمل والسعي يتحتم أن يكون متسقاً كلية مع المضامين التي جاء بها الدين الإسلامي الخفيف. ويقسم الغزالي نشاط الإنسان وأعماله وسعيه وحرفه، ويطلق عليها تعبير «صناعات»، إلى ثلاثة أقسام تدرج من الأكثر أهمية إلى المهم⁽²⁾:

(1) القسم الأول: «أصول» لا يقوم العالم إلا بها، بل إن وجوده مرهون بها والعلاقة بينها علاقة عضوية، وهي أربعة أصول: الزراعة ضماناً لتأمين الغذاء الذي به يحيا الإنسان، ثم الحياكة للملابس، ثم البناء للسكن، وأخيراً «السياسة» التي بها يتم التكلف والاجتماع والتعاون على ضمان أسباب المعيشة وضبطها واستمرارها.

(2) القسم الثاني: صناعات «مهينة» وخادمة للصناعات الأولى: فالحدادة تخدم الزراعة وغيرها من النشاطات بتوفير الآلات اللازمة لها، والحلاجة والغزل يخدمان الحياكة.

(1) المرجع السابق، ص 44.

(2) الغزالي، كتاب العلم، من إحياء علوم الدين، تقديم د. رضوان السيد، الطبعة الخامسة (بيروت: دار اقرأ، 1986)، ص 37/36.

(3) القسم الثالث: صناعات «مزينة» للأصول ومرتبة لها كالطحن والخبز للزراعة وكالقصارة والخياطة للحياكة.

ويشبه الغزالي هذه الأقسام الثلاثة للصناعات والأنشطة والحرف بأجزاء جسم الإنسان: فالأصول هي بمثابة الأعضاء الرئيسية كالقلب والدماغ والكبد، أما الخادمة لها فهي تشبه المعدة والعروق والشرابين والأوردة والأعصاب، أما المكمل والمزينة لها فهي كالأظفار والأصابع والحاجبين.

ثم يفاضل الغزالي بين هذه الصناعات الثلاثة وينتهي إلى القول بأن أشرفها هي أصولها الأربعة (القسم الأول)، وأشرف هذه الأصول هي السياسة التي تؤدي إلى الاستصلاح والتأليف، وإذا كان هذا حال السياسة فإنها في رأيه تستدعي من الكمال ما لا يستدعيه غيرها من الصناعات، لأن من يتصدى للاشتغال بها تكون له الكلمة العليا على كل العاملين في الصناعات الأخرى ويتحكم عليهم وفيهم. والسياسة على أربع مراتب⁽¹⁾:

(1) الأولى وهي العليا وتنصرف إلى سياسة الأنبياء والمرسلين الذين يمتد حكمهم على العامة والخاصة في ظاهريهم وباطنهم على حد سواء.

(2) الثانية، سياسة الخلفاء والملوك والسلاطين وهؤلاء ينصرف حكمهم على العامة والخاصة معاً، ولكن في ظاهريهم فقط ولا يمتد هذا الحكم إلى باطنهم. كأن موضوع هذا النوع الثاني هو السلوك البشري لجميع المواطنين بلا استثناء ما دام هذا السلوك ظاهراً، أما ما يتصل بالباطن والأسرار والنيات والخفايا فهذا أمره إلى الله سبحانه فقط، وليس من اختصاص السلاطين والحكام.

(3) الثالثة، سياسة العلماء بالله المتخصصين في دينه تعالى الذين هم ورثة الأنبياء، وحكمهم محدود إذ يشمل باطن نخبة متميزة يسميها الغزالي «الخاصة»، أما العامة فلا يرتفع فهمهم وإدراكهم إلى الاستفادة منهم.

(4) الرابعة والأخيرة هي سياسة الوعاظ، وينصرف حكمهم على باطن العامة فقط.

(1) المرجع السابق، ص 38/37.

والسياسة التي أعلى الغزالي من شأنها لها عنده مفهوم، كما أن لها وظائف: أما مفهومها فهو «استصلاح الخلق»، وذلك بإرشادهم إلى الطريق السوي الذي تضمن به النجاة في الدنيا والآخرة. أما وظائفها وأهدافها فإنها تؤدي إلى: التأليف بين المواطنين وربطهم برباط قوي يتماسك به المجتمع هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية تؤدي إلى تقويم المعوج من السلوك والأخذ بيد الأمة نحو الطريق السوي والقويم، ومن ناحية ثالثة وأخيرة تؤدي السياسة إلى تحقيق الاجتماع البشري الذي بدوره يحتم وجود التعاون، وهذا الأخير هو سر التحام المجتمع وسر وجود الدولة وبقائها.

والخلاصة أن السياسة وإن كانت واجبة في حد ذاتها كعلم نظري وعملي تطبيقي، فإنها كذلك ضرورية بل حتمية لتنظيم العلاقات بين البشر وفض خصوماتهم على أساس من العدل، وكبح شهواتهم وغرائزهم التي جبلوا عليها سواء كان ذلك بالحكمة والموعظة الحسنة، أي بالترغيب، أو كان باستخدام الزجر والردع والقوة أي بالترهيب.

أما فيما يتعلق بوجوب الحكم، فإن الغزالي يقرر أن البشر لو فهموا الحياة الدنيا حق فهمها، وأدركوا أنها زاد للمعاد، وأنها مجرد طريق موصل للآخرة، لو أيقنوا هذا لالتزموا في الدنيا سياسة العدل، ومن ثم تنتفي الخصومات والمشاحنات والتوترات وبالتالي تنعدم الحاجة إلى سلطان يسوسهم وينظم علاقاتهم. نحن إذن أمام حالة مثالية تذكرنا بما قال به نفر من الخوارج من أن الحكم غير واجب⁽¹⁾ لأن الإنسان رشيد عاقل أخلاقي يدرك طبيعة الحياة الدنيا. بيد أن هذه الحالة المثالية بعيدة عن الواقع العملي وبعيدة كذلك عن خصائص النفس البشرية التي منها التنافس والحسد والغيط والشحناء والبغضاء. هذا الواقع لم يغب عن فطنة الغزالي فنجد أنه يقرر أن البشر تعاملوا مع الدنيا بمنطق الشهوات، وهذه مفضية إلى الخصومات والمنازعات والصراع بين الإنسان وبني جلدته وأقرانه، ومن ثم برزت الحاجة إلى حاكم ينظم معاملات وعلاقات المواطنين مع بعضهم البعض ويسوسهم ويدير المجتمع بما يصلحه، أو على حد تعبير الغزالي مست الحاجة إلى سلطان «يسوسهم (أي البشر) ويحكمهم على الحدود الفاصلة والاختصاصات»⁽²⁾ ويتجلى

(1) د. السنهوري، مرجع سابق، ص 94/91.

(2) الغزالي، فاتحة العلوم، مرجع سابق، ص 44.

عمق فهم الغزالي لطبيعة النفس البشرية في قوله إن التطلع إلى السلطة والنفوذ وحب الرياسة باعث طبيعي في الإنسان و«الشیطان موكل بتحريكه والترغيب فيه»⁽¹⁾. غير أن الحاكم منفرد لا يستطيع القيام بهذه المسؤولية الجسيمة، ومن ثم يأتي دور الفقيه الذي هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين المواطنين إذا تنازعوا فالفقيه هو «معلم السلطان، ومرشده إلى طريق سياسة الخلق لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا»⁽²⁾.

من جهة أخرى يبين الغزالي أن الهدف الأسمى، بل الوحيد، والغاية النهائية من وجود الإنسان على هذه المعمورة هو عبادة الله سبحانه وتعالى امتثالاً لقوله: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾⁽³⁾، فإنه لا تتم هذه العبادة إلا بسلامة البدن وصحته، ولا تنتظم أسباب الحياة إلا بالاجتماع البشري والتعاون، أما تصادم الرغبات والشهوات والحاجات ومن ثم المنازعات والصراع - وهذه أمور طبيعية في البشر - فإنها تؤدي إلى «التقاتل» الذي هو سبب الهلاك. والمحصلة النهائية هي الحاجة إلى الحاكم الذي يسوس المجتمع بالعدل والاعتدال في التنافس. ويلزم التنويه إلى أن مدرك العبادة في التصور الإسلامي مدرك عام واسع يغطي كل مناحي سلوك الإنسان: فالعمل والسعي في طلب الرزق، وطلب العلم والتعليم، الجهاد، الدفاع عن النفس والوطن والمال، وغيرها كلها داخلة في مفهوم العبادة.

ولقد انقسم الفكر السياسي الإسلامي فيما يتعلق بوجوب الحكم إلى مدرستين كبيرتين: الأولى ترى أنه واجب شرعاً، بينما ترى الأخرى أنه واجب عقلاً⁽⁴⁾، فإلى أي مدرسة ينتمي الغزالي، وما هي الحجج والبراهين التي يسوقها لتدعيم رأيه؟

الغزالي من أنصار المدرسة الأولى التي ترى أن الحكم واجب شرعاً، بل إنه يذهب أبعد من هذا فيحذر من أي رأي خلاف ذلك إذ يقول إننا يجب أن لا نظن أن وجوب الحكم مأخوذ من العقل بل إن الوجوب مأخوذ من الشرع. ثم يقرر أن

(1) المرجع السابق، ص 55.

(2) المرجع السابق، ص 44.

(3) سورة الذاريات، الآية 56.

(4) مناقشة موسعة لقضية وجوب الحكم في الإسلام في:

د. محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة السابعة، (القاهرة: مكتبة دار

التراث، 1979)، ص 127 - 170.

الذين يقولون بوجوبه عقلاً ربما يفسرون الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه الضرر، ومن ثم ينكر أحد وجوب نصب الإمام لما فيه من جلب المنافع ودرء المضار.

ولا يكتفي الغزالي بالاستناد إلى إجماع الأمة الذي يعني الوجوب ولكنه يقيم حجة قاطعة على وجوب الحكم شرعاً، بمقدمتين منطقيتين ثم يخلص إلى نتيجة: المقدمة الأولى أن نظام الدين هو الهدف الأسمى الذي جاء من أجله صاحب الشرع عليه السلام، وهذه «مقدمة قطعية»⁽¹⁾ لا جدال فيها عند الغزالي. المقدمة الثانية أن نظام الدين لا يتم إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يتحقق إلا بسultan مطاع، فكيف يتم نظام الدين؟ يتم نظام الدين بالمعرفة والعبادة اللتين لا يتم بلوغهما إلا بصحة البدن واستمرار الحياة وتأمين الحاجات الضرورية من مأكل وملبس ومسكن، وهذه كلها توفر الأمن للإنسان، بمعنى آخر لا ينتظم الدين إلا بالأمن على هذه المهمات الأساسية.

أما فيما يتعلق بالمقدمة الثانية وهي أن الدنيا والأمن على الأرواح والأموال والممتلكات لا ينتظم إلا بسultan مطاع فالدليل على ذلك ما يلاحظ أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة فلو استمرت الأمة بدون حاكم جديد، يحل محل السابق، وتنعقد له الطاعة لعمت الفوضى وانتشرت الفتن وساد الصراع الذي يؤدي إلى سلب ونهب وانتهاك حرمت، فيعم القحط ويهلك الحرث والنسل وتتوقف الصناعات والحرف وسائر نشاطات الإنسان، ومن ثم لا يتفرغ أحد للعبادة والعلم هذا إن بقي حياً، ومن هنا جاء القول المأثور، والذي أشرنا إليه من قبل: الدين والسلطان توأمان، الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع⁽²⁾. يضاف إلى هذا أن البشر على اختلاف توجهاتهم، وتششت أهوائهم، وتباين آرائهم لو لم يكن عليهم سلطان قاهر وحاكم مطاع يجمعهم وينظم علاقاتهم لهلكوا جميعاً.

والخلاصة أن السلطان ضروري لنظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري لنظام الدين، ونظام الدين ضروري للفوز بسعادة الآخرة، وهذا هو الهدف النهائي من كل الرسالات السماوية وعلى ذلك كان وجوب نصب الإمام من ضروريات

(1) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ص 147.

(2) المرجع السابق، ص 149/148.

الشرع، ولا سبيل إلى تركه أو الاستغناء عنه.

المعرفة والسلطة: العلماء والأمراء

أعطى الغزالي للعلماء أهمية قصوى، ووضعهم في مكانة رفيعة لا تدانيها مكانة وذلك لدورهم الخطير في إصلاح الدولة عن طريق نصيح الحكام وإرشادهم ووعظهم إلى كل ما هو حق وعدل وخير. ومن هذا المنطلق، جعلهم بعد المجاهدين في سبيل الله مباشرة، وجعل أصوات أعلامهم تصل إلى عرش الرحمن تبارك وتعالى: «ثلاثة أصوات تبلغ إلى تحت العرش: إحداها أصوات قسي الغزاة المجاهدين في سبيل الله، والثاني صرير أعلام العلماء، والثالث أصوات مغازل المصونات من النساء»⁽¹⁾.

من جهة ثانية يرصد الغزالي تطور ظاهرة العلاقة بين العلماء والأمراء مستخدماً منهجاً تاريخياً، ويبين أن تلك العلاقة قد مرت بمرحلتين لكل منهما خصائص تميزها عن الأخرى⁽²⁾. المرحلة الأولى هي مرحلة الخلافة الراشدة التي تلت انتقال رسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى. في هذه المرحلة آلت السلطة السياسية إلى الخلفاء الراشدين الأربعة واحداً تلو الآخر، وقد كانوا أئمة علماء بالله تعالى وفقهاء في أحكامه وشريعته، وكانوا مستقلين بالفتاوى في الأقضية والأحكام، ومن ثم لم تكن بهم حاجة ملحة إلى الاستعانة بالفقهاء إلا في حالات نادرة، وفي وقائع لا بد فيها من المشاورة وتبادل الآراء والحال هكذا تفرغ العلماء لعلم الآخرة وتجردوا لها، وكانوا يجتنبون الفتاوى وما يتصل بأحكام المواطنين من الدنيا، وأقبلوا على الله بكل جهدهم، كما هو مسجل في سيرهم وتاريخهم وتراجهم.

المرحلة الأخرى تالية تاريخياً للأولى وفحواها أنه في تطور تالي - بعد عصر الخلفاء الراشدين - آلت الخلافة إلى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا جدارة ولا استقلال بعلوم الفتاوى والأحكام. ابتداء من هذه المرحلة فصاعداً اضطر الحكام إلى الاستعانة بالعلماء - الفقهاء - في جميع أحوالهم لاستفتائهم في أحكامهم. بيد أنه كان قد بقي من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول وملازم صفو

(1) الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، تحقيق ودراسة الدكتور محمد أحمد دمج، الطبعة الأولى، (بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات، 1987)، ص 366.

(2) الغزالي، فاتحة العلوم، مرجع سابق، ص 48/47.

الدين ومواظب على سمت علماء السلف، فكانوا إذا طلبوا هربوا وأعرضوا، فاضطر الحكام إلى الإلحاح في طلبهم لتولي مسؤولية القضاء والأحكام. ومن ثم رأى أهل تلك العصور (الأعصار بتعبير الغزالي) عز العلماء وإقبال الحكام والولاة عليهم مع إعراضهم عنهم، فاشربوا لطلب العلم توصلوا إلى نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة، فأكبوا على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة، وتعرفوا إليهم، وطلبوا الولايات والصلات بينهم، فمنهم من حرم ومنهم من نجح، والذي نجح لم يخل من ذل الطلب ومهانة الابتذال، كما يقرر صاحب الإحياء. وتبدل حال العلماء فأصبحوا طالبين - بعد أن كانوا مطلوبين - وبعد أن كانوا أعزة بالاعراض عن السلاطين صاروا أذلة بالإقبال عليهم والتقرب منهم والتودد إليهم.

من جهة ثالثة تتجلى العلاقة بين العالم والحاكم في النصائح العديدة التي قدمها الغزالي للسلطان محدداً العلاقة بين طرفي هذه الإشكالية، ويقرر أن الوالي لا يسلم «إلا بمقاربة علماء الدين ليعلموه طرق العدل ويسهلوا عليه خطر هذا الأمر»⁽¹⁾.

العلماء صنفان:

العلماء عند الغزالي ليسوا في مرتبة واحدة، بل قسمهم إلى فئتين: الأولى يطلق عليها «علماء الآخرة» أو «علماء الشرع»، والأخرى يسميها «العلماء السوء». عالم الآخرة هو العالم الحق، هو العالم الصالح الذي لا يطمع فيما عند الأمراء من مال أو جاه أو حظوة. وهذه الفئة من أهل العلم هي التي أوجب الغزالي على الحاكم مجالستها والاستماع إلى نصيحها ومشورتها. أما العلماء السوء فيحذر الغزالي منهم ويدعو إلى مجافاتهم والابتعاد عنهم. العلماء السوء عندهم «العلماء المضللون» وهم مصدر من مصادر بلاء المجتمع، ولذلك وقف منهم موقفاً صارماً، وحذر منهم أكثر من مرة وفي أكثر من موضع من مؤلفاته، ولعل أهم تلك المواضع قوله إن «بلاء الخلق في ثلاثة: العلماء المضللون، والقراء البُلَه، والعوام الخسدة»⁽²⁾. ومن ذلك قول رسول الله ﷺ: «هلاك أمتي رجلان: عالم فاجر وعابد جاهل، وخير الخيار خيار العلماء، وشر الأشرار العلماء»⁽³⁾.

(1) الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 118.

(2) المرجع السابق، ص 331.

(3) الغزالي، فاتحة العلوم، مرجع سابق، ص 8.

ولقد أجمل الغزالي موقفه من هاتين الفئتين من العلماء في نصيحة وجهها للحاكم قائلاً له عليك أيها الحاكم: «أن تشتاق أبداً إلى علماء الدين، وتحرص على استماع نصيحهم، وأن تحذر من ورثة علماء السوء الذين يحرصون على الدنيا، فإنهم يشنون عليك ويغرونك ويطلبون رضاك فيما في يديك من خبيث الحُطام ونسل الحرام، ليحصلوا منه شيئاً بالمكر والحيلة، والعالم الصالح هو الذي لا يطمع فيما عندك من المال، وينصفك من الوعظ والمقال»⁽¹⁾.

غير أن السؤال الحاسم هو ما هي المعايير الموضوعية التي نفرق بها بين عالم الآخرة من جهة والعالم السوء من جهة أخرى، أو بلغة الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر «علماء الأمة» و«علماء السلطان». حقيقة الأمر أن الغزالي قد حسم هذه النقطة بأن حدد لعلماء الآخرة اثنتي عشرة صفة يسميها «علامة» ونقيضها صفات العلماء السوء⁽²⁾، وفيما يلي ملخص لها:

- 1 - أن لا يطلب الدنيا بعلمه، فإن أقل درجات العالم أن يدرك حقارة الدنيا وخستها وكدوراتها وانصرامها، وعظم الآخرة ودوامها وصفاء نعيمها وجلالة ملكها، ويعلم أنهما متضادتان.
- 2 - أن لا يخالف فعله قوله، بل لا يأمر بالشيء ما لم يكن هو أول عامل به.
- 3 - أن تكون عنايته بتحصيل العلم النافع في الآخرة، المرغب في الطاعات، متجنباً للعلوم التي يقل نفعها ويكثر فيها الجدل والقييل والقال.
- 4 - أن يكون غير مائل إلى الترفه في المطعم والمشرب، والتنعم في الملابس والتجمل في الأثاث والمسكن، بل يؤثر الاقتصاد في ذلك كله، متشبهاً بالسلف الصالح.
- 5 - أن يكون قاصياً عن السلاطين، فلا يدخل عليهم البتة ما دام يجد إلى الفرار عنهم سبيلاً، بل ينبغي أن يحترز عن مخالطتهم وإن جاءوا إليه، فإن زمام الدنيا بأيدي السلاطين، والمخالط لهم لا يخلو عن تكلف في طلب مرضاتهم واستمالة قلوبهم، مع أنهم ظلمة، ويجب على كل متدين الإنكار عليهم، وتضييق صدورهم بإظهار ظلمهم وتقبيح فعلهم. فالداخل عليهم

(1) الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 118.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 82/58.

إما أن يلتفت إلى تجملهم فيزدري نعمة الله عليه، أو يسكت عن الإنكار عليهم فيكون «مداهنأ» لهم، أو يتكلف في كلامه كلاماً لمرضاتهم وتحسين حالهم، وذلك هو «البُهت» الصريح، أو أن يطمع في أن ينال من دنياهم، وذلك هو «السُّحت». وعلى الجملة فمخالطتهم مفتاح للشُرور، وعلماء الآخرة طريقهم الاحتياط.

6 - أن لا يكون مسارعاً إلى الافتاء، بل على العكس يكون متوقفاً ومحترزاً ما وجد إلى الخلاص سبيلاً، فإن سئل عما يعلمه تحقيقاً بنص من كتاب الله أو سنة رسوله عليه السلام أو قياس جلي واضح، أفتى، أما إن سئل عما يشك فيه قال: لا أدري، وأما إن سئل عما يظنه باجتهاد وتخمين احتاط ودفع عن نفسه وأحال على غيره إن كان غيره قادر على ذلك.

7 - أن يكون أكثر اهتمامه بعلم الباطن ومراقبة القلب، ومعرفة طريق الآخرة وسلوكه، وصدق الرجاء في انكشاف ذلك، من المجاهدة والمراقبة.

8 - أن يكون شديد العناية بتقوية اليقين، فإن اليقين هو رأس مال الدين. ومعنى اليقين مجالسة الموقنين واستماع علم اليقين منهم، والمواظبة على الاقتداء بهم ليقوي يقين السامع كما قوي يقين المتحدث، وقليل من اليقين خير من كثير من العمل.

9 - أن يكون حزيناً منكسراً مطرقاً صامتاً، يظهر أثر الخشية على هيأته وكسوته وسيرته وحركته وسكونه ونطقه وسكوته.

10 - أن يكون أكثر بحثه عن علم الأعمال وعما يفسدها ويشوش القلوب ويهيج الوسواس ويثير الشر، فإن أصل الدين التوقي من الشر.

11 - أن يكون اعتماده في علومه على بصيرته وإدراكه بصفاء قلبه، لا على الكتب والصحف، ولا على تقليد ما يسمعه من غيره، وإنما المُقلِّد هو الرسول ﷺ فيما أمر به وقاله، وكذلك يُقلِّد الصحابة رضي الله عنهم من حيث أن فعلهم يدل على سماعهم من رسول الله ﷺ.

12 - أن يكون شديد التوقي من محدثات الأمور وإن اتفق عليها الجمهور، فلا يغرنه اتفاق الخلق على ما أحدث بعد الصحابة رضي الله عنهم، وليكن حريصاً على التفتيش عن أحوال الصحابة وسيرتهم وأعمالهم، وما كان فيه أكثر همهم.

واجب العلماء:

يوجب الغزالي على العلماء، علماء الشرع، وعظ ونصح وإرشاد الحكام والسلاطين، وأن يبذلوا في ذلك قصارى جهدهم، جاعلين الحق والعدل نصب أعينهم فيزيّنوهما للحاكم، وينفرونه من الظلم والبغي والجور والخياف: «وينبغي للعالم أن يعظ الملوك... ولا يغرم ولا يدخر عنهم كلمة الحق، وكل من غرم فهو مشارك لهم في ظلمهم»⁽¹⁾.

ويضع الغزالي ما يمكن أن نطلق عليه «شبه قانون» يحكم نهضة الأمم والشعوب أو تدهورها وانحطاطها، هذا القانون يضع المسؤولية الكبرى على عاتق الحكام والسلاطين، أما السبيل إلى التقدم والتنمية فهو العدل، الذي هو بحق القيمة السياسية الأعلى في المنظور الإسلامي، وفي نفس الوقت «إنكار العدالة» - أي الظلم - هو أقصر وأسرع سبيل إلى التخلف والدمار: «إن عمارة الدنيا وخرابها من الملوك، فإذا كان السلطان عادلاً عمّرت الدنيا وأمنت الرعايا... وإذا كان السلطان جائراً خربت الدنيا...»⁽²⁾.

أكثر من هذا فإن الدين، عند الغزالي كما سبق القول، لا يقام ولا تنتظم أموره إلا بالحكام، والحكام يحتاج إلى من يدعمه، وهؤلاء هم الجند، أو المؤسسة العسكرية بلغة اليوم، وهذه الأخيرة تحتاج إلى المال الذي لا يتوفر إلا بالتنمية والانتاج، والتنمية والانتاج إنما يزدهران في ظل العدل الذي جعله الغزالي أساس قيام الدولة وأوجب على العلماء حث الحكام عليه وتزيينه لهم: «إن الدين بالملك، والملك بالجند، والجند بالمال، والمال بعمارة البلاد، وعمارة البلاد بالعدل في العباد»⁽³⁾. ويفاضل الغزالي بين الحكام بعضهم البعض، وينتهي إلى القول بأن خيرهم من جالس أهل العلم⁽⁴⁾.

وإذا كان الغزالي قد جعل الحكام مصدر عمارة أو خراب الدولة، وفي الحالة الأخيرة انحراف الأمة كلها، إلا أنه قد ذهب أبعد من مجرد الوصف والتشخيص إلى البحث في الأسباب والدوافع التي تؤدي إلى انحراف الحكام عن جادة العدل

(1) الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 126.

(2) المرجع السابق، ص 174/173.

(3) المرجع السابق، ص 186.

(4) المرجع السابق، ص 256.

والإنصاف، وتبين له أن السبب في ذلك يعود إلى العلماء، ثم ذهب يستقصي سر انحراف العلماء، فتبين له أنه إقبالهم بشغف وحب على الدنيا والمال والجاه، واهتدى، مرة ثانية، إلى «شبه قانون» يحكم هذه الحالة فجده يقرر أن «فساد الرعايا بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء، وفساد العلماء باستيلاء حب الجاه والمال، ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأراذل، فكيف على الملوك والأكابر»⁽¹⁾.

العلاقة بين العلماء والسلطين الظلمة :

إن كان الغزالي قد وقف موقفاً صارماً في تحديد العلاقة بين العلماء والحكام بصفة عامة عادلهم وظالمهم، فإنه قد كان أكثر تشدداً وصرامة في بحث علاقة العلماء بالسلطين والحكام الظلمة على وجه الخصوص. ولذلك نجده يعقد باباً كاملاً في الكتاب الرابع، وهو كتاب الحلال والحرام، من الربع الثاني - ربع العادات - من كتاب «إحياء علوم الدين»، وهذا الباب هو الباب السادس وعنوانه: «فيما يحل من مخالطة السلطين الظلمة، ويحرم، وحكم غشيان مجالسهم، والدخول عليهم، والإكرام لهم»⁽²⁾.

تأتي العلاقة بين العلماء والحكام الظلمة على ثلاثة أوجه: الوجه الأول، وهو شرها، وهو أن يسعى العالم إلى إقامة علاقة معهم، أي أن المبادرة في هذه الحالة جاءت من قبل العالم. الوجه الثاني، وهو الصورة العكسية للأول، ألا وهو أن يسعى الحكام الظلمة إلى الدخول على العلماء وهي درجة أدنى من سابقتهما، جاءت المبادأة فيها من الحكام الظلمة. الوجه الثالث، وهو الذي أكد عليه الغزالي في أكثر من مناسبة وفي غير ذات مرة، ألا وهو أن يعتزل العالم الحكام الظلمة فلا يراهم ولا يرونها، وعند صاحب الأحياء هذا هو الأسلم. وفي شرحه لهذه الأوجه الثلاثة من تلك العلاقة يستخدم الغزالي منهجاً تاريخياً يسير على زاويتين: الأولى السنة النبوية المطهرة وما ورد فيها من أحاديث شريفة تدعم رأيه، الأخرى هي أقوال البلغاء والحكماء في هذا الصدد، أو بلغة الغزالي «الأخبار والآثار».

الوجه الأول لهذه العلاقة: دخول العلماء على الحكام الظلمة ومخالطتهم وهو

(1) الغزالي، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من إحياء علوم الدين، تقديم د. رضوان السيد، الطبعة الأولى (بيروت: دار اقرأ، 1983)، ص 131/120.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص 194/181.

«مذموم جداً في الشرع»⁽¹⁾ وفيه تغليظات وتشديدات خفلت بها «الأخبار والآثار» ويورد الغزالي عدة أحاديث نبوية شريفة في هذا السياق لعل من أبرزها قوله عليه السلام: «سيكون من بعدي أمراء يكذبون ويظلمون، فمن صدقهم بكذبهم، وأعانهم على ظلمهم، فليس مني، ولست منه، ولم يرد علي الحوض»⁽²⁾. ومن الآثار يورد الكثير من الأقوال من بينها قول الأوزاعي: «ما من شيء أبغض إلى الله من عالم يزور عاملاً»⁽³⁾.

ومخالطة العلماء للسلاطين الظلمة تنطوي على الكثير من الفتن وأنواع الفساد، لأن الداخل على السلطان متعرض لأن يعصي الله إما بفعله أو بسكوته أو بقوله أو باعتقاده. فمن الفعل أن يتواضع للظالم، والتواضع للظالم معصية كما يقرر الغزالي. ومن السكوت أن العالم ربما يجد من ممارسات الظالم ما هو حرام ويسكت عن ذلك مرضاة له، وكل من رأى سيئة وسكت عليها فهو شريك فيها، ويوجب الغزالي على العالم في هذه الحالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلسانه على الأقل إن لم يقدر بفعله، وإن قال البعض إن العالم سكت عن هذا الظلم وذاك المنكر من قبل الحاكم خوفاً على نفسه، فإن الواجب على العالم في هذه الحالة أن لا يعرض نفسه لمثل هذه المواقف حتى لا يجب عليه الخطاب بالحسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) فيسقط عنه، وعند الغزالي من علم فساداً في مكان ما وعلم أنه لا يقدر على التصدي له وإزالته فلا يجوز له أن يحضر ليقع ذلك بين يديه وهو يشاهده ويسكت بل ينبغي أن يحترز عن مشاهدته.

وأما القول فهو أن يدعو العالم للظلمة من الحكام أو يثني عليهم أو يصدقهم فيما يقولون من زيف وباطل بقول صريح أو بتلميح. وأما الدعاء له فلا يحل إلا أن يدعو له الله أن يصلحه ويوفقه لفعل الخيرات والطاعات والعدل بين العباد، ويستند الغزالي في هذا المضممار إلى حديث نبوي شريف: «من دعا لظالم بالبقاء فقد أحب أن يعصي الله في أرضه»⁽⁴⁾. أما إن ذهب العالم أبعد من الدعاء بالثناء والمديح والإطراء على الحاكم الظالم فيذكر له ما ليس فيه، فيكون العالم هنا قد وقع في

(1) المرجع السابق، ص 181.

(2) أخرجه النسائي والترمذي وصححه والحاكم من حديث كعب بن عجرة، المرجع السابق.

(3) المرجع السابق.

(4) المرجع السابق، ص 185.

ثلاث معاص في آن واحد: الكذب، النفاق، إكرام الظالم، ويعزز الغزالي رأيه بحديث نبوي شريف: «إن الله ليغضب إذا مدح الفاسق»⁽¹⁾. والثناء والمديح والإطراء والتزكية للظالم إعانة له على المعصية وتحريك للرغبة فيها، والإعانة على المعصية معصية ولو بشطر كلمة.

أما إن دخل العالم في دائرة إظهار الحب للحاكم الظالم والشوق إلى لقائه وطول بقائه، في هذه الحالة نحن أمام موقفين: الأول إن كان العالم كاذباً فقد وقع في معصية الكذب والنفاق، الثاني إن كان صادقاً فقد وقع في معصية أيضاً لحبه لحاكم ظالم في حين أن الواجب عليه - أي على العالم - أن يبغضه في الله ويمقتة، ومن منظور إسلامي: البغض في الله واجب ومحبة المعصية والراضي بها عاص، ومن أحب ظالماً فإن أحبه لظلمه فهو عاص لمحبه، وإن أحبه لسبب آخر فهو أيضاً عاص إذ الواجب عليه أن لا يحبه بل الواجب عليه شرعاً أن يبغضه، أما إن كانت أحوال الحكام بعضها خير وبعضها الآخر شر، وهذا يحدث كثيراً من الناحية العملية فالواجب هنا أن يُحِبَّ الحاكم من أجل ذلك الخير ويُبَغِّضَ بسبب ذلك الشر.

ويجمل الغزالي القول في هذا الوجه الأول من تلك العلاقة بين العالم والحاكم الظالم بقوله إنه لا يجوز الدخول عليه إلا في حالتين: الأولى أن يجبر العالم على ذلك «أمر إلزام» - بتعبير الغزالي - لا أمر إكرام. في هذه الحالة يعلم العالم أنه لو امتنع لتعرض للأذى والبطش والتنكيل، أو أنه بامتناعه سيحرض المواطنين على عصيان الحاكم وعدم طاعته والامتنال لأوامره، وهذا يؤدي بدوره إلى اضطراب أمر سياسة الدولة وإدارتها. في هذه الحالة يجب على العالم إجابة أمر السلطان بشرط أن تأتي هذه الإجابة لا طاعة للحاكم بل مراعاة لمصلحة الأمة واستقرارها واستتباب الحكم فيها. الحالة الثانية هي أن يأخذ العالم زمام المبادرة ويتصل بالحاكم الظالم، وذلك بغرض دفع الظلم إما عن نفسه أو عن الآخرين وذلك باتباع قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو بطريق التظلم. وفي كلتا الحالتين على العالم أن يتحرى الصدق ويقدم النصيحة للحاكم فلعل ذلك يفيد معه. الوجه الثاني أن يدخل الحاكم الظالم على العالم: في هذه الحالة على العالم مسؤولية ذات أبعاد ثلاثة: الأول أن ينصح العالم الحاكم الظالم ويبين له جرم عمله وسلوكه فربما كان لا يعلم أن

(1) المرجع السابق.

ذلك محرم شرعاً فمن المحتمل لو علم ذلك لأقلع عنه، ومن ثم يجب على العالم تعريفه بذلك. الثاني أن يخوف العالم الحاكم مما يرتكبه من المعاصي، فلعل التخويف يؤثر فيه. الثالث أن يرشد العالم الحاكم إلى طريق مصلحة الأمة - عباداً وبلاداً - وفق تعاليم الدين الحنيف الأمر الذي يحقق غرض الظالم من غير معصية، أي ليصده بذلك عن الوصول إلى غرضه بالظلم. ولترك الغزالي يعبر عن نفسه في هذا الخصوص فيقول: «فيذاً يجب عليه (أي العالم) التعريف (تعريف الحاكم الظالم) في محل جهله والتخويف فيما هو مستجريء عليه، والإرشاد إلى ما هو غافل عنه مما يغنيه عن الظلم؛ فهذه ثلاثة أمور تلزمه إذا توقع للكلام فيه أثراً، وذلك أيضاً لازم (واجب) على كل من اتفق له دخول على السلطان بعذر أو بغير عذر»⁽¹⁾.

الوجه الثالث: أن يعتزل العالم الحكام الظلمة فلا يراهم ولا يرونها وهذا هو الواجب إذ لا سلامة إلا فيه، فعليه أن يبغضهم بسبب ظلمهم، ولا يجب بقاءهم، ولا يثني عليهم، ولا يستفسر عن أخبارهم وأحوالهم، ولا يتقرب ولا يتودد إلى المتصلين بهم، ولا يتأسف على ما قد يضيع عليه بسبب البعد عنهم ومفارقتهم، هذا إن خطر بباله أمرهم أصلاً، والأحسن أن يغفل عنهم ويتجاهلهم.

ورب سائل يسأل ألم يدخل علماء السلف على السلاطين؟ والإجابة عند الغزالي بالإيجاب، فلقد دخلوا على السلاطين واتصلوا بهم ولكن ذلك تم بشروط، أو على حد تعبيرة: «تعلم الدخول منهم - من علماء السلف - ثم أدخل على السلاطين». ويستشهد بقبض عديده من سيرة هؤلاء العلماء، والدروس المستفادة من تلك القصص هي:

1 - كان علماء السلف يدخلون على السلاطين إذا أُجبروا على ذلك، وكانوا على أتم استعداد للتضحية بأرواحهم مقاومة للظلم. وكان هذا حال علماء الآخرة تحديداً، فدخولهم إنما جاء لإعلاء كلمة الله ولدفع ظلم. ومقاومة الظلم واحد من المبادئ الثابتة في السياسة الشرعية.

كما أنهم كانوا يدخلون ناصحين للحكام ومرشدين لهم ومعلمين وواعظين، ومبينين لهم العاقبة الوخيمة للظلم وآثاره السلبية على الأمة أرضاً وإنساناً. أضف إلى هذا أنهم كانوا يدخلون عليهم من منطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

(1) المرجع السابق، ص 185.

وهذه قاعدة أصولية ثابتة وليس من منطلق مدحهم أو الثناء عليهم أو الإعجاب بهم أو تزيين الظلم لهم. كما كانوا يدخلون عليهم مستعينين بهم وبقوتهم وسلطانهم لإنفاذ كلمة الله ولوضع شريعته موضع التطبيق العملي، وهدفهم الأسمى هو إصلاح المجتمع.

2 - ما علماء السوء، أو علماء الدنيا فيدخلون على السلاطين لمآرب أخرى جَدّ مختلفة عن السابقة، إذ يدخلون تقرباً إليهم وتودداً إلى قلوبهم مدحاً وثناءً ونفاقاً ورياءً، بل إنهم ذهبوا أبعد من ذلك إذ كانوا يستنبطون لهم من الأحكام ما يوافق أغراضهم، وحتى إذا تكلموا وعظاً لم يكن دافعهم إصلاح الأمة حاكماً ومحكومين بل اكتساب الجاه والقبول عندهم.

وعلى هذا النحو كانت مخالطة العلماء للسلاطين، وفي هذا الخصوص يشير الغزالي عدة قضايا فرعية، أو بلغته هو «مسائل»، لعل من أبرزها وأكثرها حاجة إلى التأمل والتدبر والفحص وإمعان النظر، القضايا الأربع الآتية⁽¹⁾:

1 - إن المعاملة مع السلاطين الظلمة حرام لأن أكثر مالهم حرام، ومن ثم فإن ما يؤخذ عوضاً هو بالتالي حرام.

2 - إن الأسواق التي بنوها بالمال الحرام تحرم التجارة فيها ولا يجوز سكنها، فإن سكنها تاجر واكتسب بطريق شرعي لم يكن كسبه حراماً، وكان فقط عاصياً بسكنائه، وللناس أن يشتروا منهم، أما لو وجدوا سوقاً أخرى فالأجدر والأولى الأفضل الشراء منها والتعامل مع تجارها.

3 - معاملة قضاتهم وعمالهم وموظفيهم والمسؤولين الذين يعينونهم حرام كمعاملتهم بل أشد.

4 - المنشآت التي بناها الحكام الظلمة كالقناطر والجسور والمساجد والشوارع والطرق يجب الاحتياط عند استخدامها، ولا تستخدم إلا عند الضرورة والحاجة، وعند عدم وجود البديل عنها.

(1) تفاصيل أوفى لهذه القضايا الأربع وقضايا أخرى غيرها في: المرجع السابق، ص 189/194.

ركيزة النظام السياسي

ينطلق الغزالي في هذه القضية، كما في غيرها من قضايا فكره السياسي، من منطلقات دينية أخلاقية صبغت هذا الفكر كله. وترتيباً على ذلك يقرر أن الدولة إنما تقوم على ركيزة أساسية واحدة هي «الإيمان»، أي أنه يركز على صفة التقوى وقوة الاعتقاد بالدين بوصفه عقيدة وشريعة في آن واحد، ويوجه الغزالي الخطاب إلى السلطان محمد بن ملك شاه السلجوقي قائلاً له: «اعلم يا سلطان العالم ملك الشرق والغرب أن الله عليك نعماً ظاهرة، وآلاء متكاثرة، عليك شكرها، ويتعين عليك إذاعتها ونشرها، ومن لم يشكر نعم الله... فقد عرّض تلك النعم للزوال، وخجل من تقصيره يوم القيامة»⁽¹⁾.

ورب سائل يسأل لماذا يركز النظام السياسي عند الغزالي على الإيمان بالذات؟ وتعليل ذلك يسير عنده إذ إن الإيمان سبب لفوز الإنسان في الحياة الدنيا وفي الآخرة على حد سواء. وللإيمان، الذي هو نعمة في حد ذاته، أصول وفروع تناولها الغزالي بالتفصيل فيقول عن هذه النعمة: «فأصلها الاعتقاد بالجنان، وفرعها العمل بالأركان»⁽²⁾، ويشبه الإيمان بالشجرة لها أصول كما أن لها فروع: «إعلم أيها السلطان أنه كلما كان في قلب الإنسان من معرفة واعتقاد، فذلك أصل الإيمان، وما كان جارياً على أعضائه السبعة من الطاعة والعدل فذلك فرع الإيمان، وإذا كان الفرع ذابلاً دل على ضعف الأصل، وأنه لا يثبت عند الموت، وعمل البدن عنوان إيمان القلب»⁽³⁾. وأصول شجرة الإيمان عنده عشرة: ابتداء قاعدة الإيمان، تدبير الخالق عز وجل، قدرته، علمه، إرادته، إنه سميع بصير، في كلامه سبحانه وتعالى، في أفعاله جلت قدرته، في ذكر الدار الآخرة، ثم أخيراً ذكر رسول الله ﷺ⁽⁴⁾.

من جهة أخرى للإيمان فروع أو فرعان تحديداً هما: الطاعة والعدل. والطاعة هي طاعة الله وتكون من ناحية أولى بأداء الفرائض من صلاة وصيام وزكاة

(1) الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 92 - 93.

(2) المرجع السابق، ص 94.

(3) المرجع السابق، ص 107.

(4) تدخل هذه الأصول في مباحث علم الكلام والتوحيد والعقيدة، وبحكم التخصص نكتفي بمجرد ذكرها ليأتي عرض الموضوع متكاملًا، وللتفاصيل نحيل إلى: المرجع السابق، ص

وحج، ومن ناحية أخرى تكون باجتناب المحارم والامتنثال للنواهي التي جاء بها الشرع الحنيف. ولهذه الفرائض وتلك النواهي فلسفة ومن ورائها حكمة إذ تحرر الإنسان من براثن المادة والجسد والسمو به في عالم الروح. أما العدل - فرع الإيمان الآخر - وإن كان معناه اللغوي العام هو التسوية في المعاملة إلا أن الغزالي قد أعطى له مفهوماً واسعاً شاملاً على ثلاث زوايا: الأولى التسوية في المعاملة بين المواطنين، الثانية إشاعة الحق وإنصاف المظلومين من ظالمهم، الثالثة والأخيرة تعمير البلاد وتحسين أحوال المواطنين. والطاعة تؤدي إلى استقامة الحاكم، والعدل ينظم العلاقة بينه وبين المحكومين. ولكن أيهما يسبق الآخر: الطاعة أم العدل؟ عند الغزالي، وهو في هذا على صواب، يسبق العدل الطاعة ويقدم عليها⁽¹⁾. ومن ثم يتشدد في قضية العدل بين المواطنين، إيماناً منه بأن الله قد يغفر عدم الطاعة للتائب من عباده، إلا أنه تعالى لا يمكن أن يتسامح في ظلم العباد. ويعبرُ الغزالي عن هذه القضية فيقول: «والأعمال التي هي فروع الإيمان هي: تجنب المحارم وأداء الفرائض، وهما قسمان: أحدهما بينك وبين الله تعالى، مثل الصوم والصلاة والحج والزكاة، واجتناب شرب الشراب، والعفة عن المحارم. والآخر بينك وبين الخلق وهو العدل في الرعية والكف عن الظلم... واعلم أن ما كان بينك وبين الخالق... فإن عفوه قريب، وأما ما يتعلق بمظالم الخلق فإنه لا يتجاوز به عنك... وخطره عظيم ولا يسلم من هذا الخطر أحد من الملوك إلا ملك عمل بالعدل والإنصاف»⁽²⁾.

وللعدل والإنصاف، في رأي الغزالي، عشرة أصول تأتي مجتمعةً لتحدد طبيعة السلطة السياسية وركيزتها عنده. وفي بحثه لهذه الأصول يتبع منهجاً قوامه أنه كلما أورد أصلاً منها أتبعه بما يبرهن على مصداقيته من «الأخبار والآثار»، فيورد العديد من الأحاديث النبوية الشريفة، وأقوال وأفعال الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة والتابعين والحكماء والبلغاء والعقلاء، فضلاً عن ضربه الأمثلة من التاريخ وقصص وحكم تعينه على بلوغ هدفه⁽³⁾.

1 - الأصل الأول: أن يعرف الحاكم قدر مسؤولية الحكم وإدارة الدولة وسياسة

(1) د. دمج في مقدمته لتحقيق كتاب الغزالي، التبر المسبوك، ص 27.

(2) الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 107 - 108.

(3) تفاصيل أوفى عن هذه الأصول العشرة في: المرجع السابق، ص 108 - 140.

الرعية، بل إن هذا أمر جد خطير ومسؤولية عظيمة. والحكم إما أن يكون نعمة وإما أن يكون نقمة: هو نعمة للحاكم الذي قام بحقه خير قيام، ومن ثم يحظى من السعادة بما لا نهاية له. وهو نقمة لمن قصر في القيام بواجباته وتحمل مسؤولياته، ولذلك يكون شقياً شقاوة لا شقاوة بعدها إلا الكفر بالله عز وجل. وفي هذا المضممار يقول الرسول ﷺ: «عدل السلطان يوماً واحداً أفضل من عبادة سبعين سنة»، وكذلك قوله عليه السلام: «أحب الناس إلى الله وأقربهم إليه السلطان العادل، وأبغضهم إليه وأبعدهم عنه السلطان الجائر»، ثم أخيراً قوله عليه السلام: «من ولي أمر المسلمين ولم يحفظهم كحفظ أهل بيته، فقد تبوأ مقعده في النار». ويكرر الغزالي أهمية، بل واجب، نصح الحاكم بأن يعلم أن خطر الولاية عظيم وخطبها جسيم، ولا يسلم الحاكم إلا بمخالطة علماء الدين ليعلموه طرق العدل، ويسهلوا عليه تحمل هذه المسؤولية الجسيمة بإرشادهم ونصحهم له.

2 - الأصل الثاني: وهو من أوضح المواضع التي حدد فيها الغزالي العلاقة بين الأمراء والعلماء، فنجد أنه ينصح الحاكم بأن يشترك دوماً إلى علماء الدين وأن يحرص على الاستماع إلى نصائحهم ووضعها موضع التطبيق العملي، وبنفس القدر يحذر الغزالي الحاكم من علماء السوء وورثتهم، لأن منتهى أملهم الحرص على الدنيا، ومن ثم يثنون على السلاطين ويغرونهم ويطلبون رضاهم طمعاً فيما في أيديهم من خبيث الحطام ونسل الحرام ليحصلوا منه على شيء مستخدمين المكر والحيلة وغيرهما من الأساليب غير الأخلاقية. أما العالم الحق، العالم الصالح فهو الذي لا يطمع فيما عند السلطان من مال أو حظوة أو جاه أو سلطة، بل هدفه الرئيسي هو نصح الأمير ووعظه وإرشاده، على ما سبق البيان.

3 - الأصل الثالث: ليس يكفي أن يكف الحاكم يده عن ظلم المواطنين، بل وبنفس القدر عليه أن يحول بين مساعديه وعماله وولاته وأصحابه ونوابه وبين ظلم الأمة والجور عليها وسوء استعمال سلطاتهم والتعسف في ذلك، لأن الحاكم مسؤول عن ظلم يقع من مساعديه كما هو مسؤول عن الظلم الذي يقع منه هو شخصياً. وكأن الغزالي يخاطبنا في أواخر القرن العشرين الميلادي بهذا الأصل، فكم من حاكم في عالمنا المعاصر كان في حد ذاته عادلاً أو هكذا كان يبدو، إلا أنه لم يستطع أن يمنع ظلم مساعديه لشعبه، الأمر الذي ساهم في تقويض نظامه السياسي. يقول الغزالي مخاطباً

السلطان عليك: «أن لا تقنع برفع يدك عن الظلم، لكن تهذب غلمانك وأصحابك وعمالك ونوابك ولا ترضى لهم بالظلم، فإنك تُسأل عن ظلمهم كما تُسأل عن ظلم نفسك»⁽¹⁾.

4 - الأصل الرابع: يحمله الغزالي في «شبه قاعدة» بقوله إن الحاكم في غالب الأحوال يكون متكبراً، الأمر الذي يولد السخط المؤدي إلى الغضب والانتقام. والغضب آفة العقل، بل هو غول العقل وعدوه، على حد تعبيره. وعند الغضب ينبغي على الحاكم أن يتجه نحو العفو وبالذات عند المقدرة، ويتعود الكرم والتسامح: «فإن صار ذلك عادة لك ماثلت الأنبياء والأولياء، ومتى جعلت إمضاء الغضب عادة ماثلت السباع والدواب»⁽²⁾.

5 - الأصل الخامس: عندما تصل إلى الحاكم أو تعرض عليه مشكلة أو واقعة أو قضية أو ما في حكمها، فإن عليه أن يعتبر نفسه أحد أفراد الرعية وليس الحاكم، ويجب عليه أن لا يرضى لأحد المواطنين إلا ما يرضاه الحاكم لنفسه، أما إذا رضي بغير ذلك فقد غش وخان رعيته ومواطنيه.

6 - الأصل السادس: أن لا يستنكف الحاكم ولا يحتقر انتظار أصحاب المصالح ووقوفهم ببابه، ويحذر الغزالي من هذا الخطر، ويبين أن قضاء مصالح وحاجات الرعية وتلبية طلباتها المشروعة والعادلة والممكنة التحقيق خير وأفضل عند الله من الانشغال بنوافل العبادات.

7 - الأصل السابع: على الحاكم أن لا يعود نفسه على الشهوات ومنها لبس الثياب الفاخرة، وتناول الأطعمة الطيبة، بل عليه أن يراعي القناعة في هذه الأمور، فلا عدل بلا قناعة.

8 - الأصل الثامن: إن كان في وسع السلطان أن يسيّر الدولة وأمورها برفق ولطف ولين فعليه الالتزام بذلك، والبعد عن العنف والشدة والقسوة والعنت، وذلك امتثالاً لقوله ﷺ: «كل وإل يرفق برعيته، لا يرفق الله به يوم القيامة». ودعاؤه ﷺ: «اللهم ألطف بكل وإل يلطف برعيته، وأعنف بكل وإل يعنف رعيته»⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، ص 127.

(2) المرجع السابق، ص 131.

(3) المرجع السابق، ص 138.

9 - الأصل التاسع: وهو متصل برضاء المحكومين على الحاكم، فيطالب الغزالي الأمراء أن يجتهدوا ما وسعهم الاجتهاد في الاستحواذ على رضاء محكوميههم ورعاياهم بموافقة الشريعة السمحاء، ولقد قال عليه السلام لأصحابه: «خير أئمتكم الذين يحبونكم وتحبونهم، وشر أئمتكم الذين يبغضونكم وتبغضونهم ويلعنونكم وتلعنونهم»⁽¹⁾. وفي هذا السياق على السلطان أن يعين له موظفين رسميين معتمدين مهمتهم أن يستفسروا عن أحوال الأمة وينقلوها له، للعمل على تلافي ما قد يكون خطأ من سياساته وخطئه وبرامجه أو على حد تعبير الغزالي «ليعلم (أي السلطان) عيبه من السنة الناس»⁽²⁾.

10 - الأصل العاشر: يبين فيه الغزالي للحاكم أن سعيه لكسب رضاء المواطنين، أفراداً وجماعات، يجب أن لا يكون بمخالفة تعاليم ومبادئ الدين الحنيف، فإن من غضب وسخط بخلاف الشريعة السمحة فلا يضر أحداً بسخطه. وفي هذا الخصوص يقول الرسول ﷺ: «من أرضى الله في سخط الناس رضي الله عنه، وأرضى عنه الناس، ومن طلب رضا الناس بسخط الله عليه (مثل أن لا يأمرهم بالطاعة ولا يعلمهم أمور دينهم ويطعمهم الحرام، ويمنع الأجير أجره والمرأة حقها) سخط الله عليه وأسخط عليه الناس»⁽³⁾.

المبحث الثاني

ابن تيمية

(661 - 728هـ / 1263 - 1327م)

اعترى الدولة الإسلامية في حياة ابن تيمية - وقبله - فساد سياسي وانحلال أخلاقي وكانت الدولة خليطاً عجيباً من الفرق والمذاهب والعادات والأفكار المتنوعة والمتناقضة.

(1) المرجع السابق، ص 139

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق، ص 140.

وثمة حدثان خطيران واجهتهما تلك الدولة وأثرا في حياة ابن تيمية، أولهما غزو التتار للمشرق العربي واستيلاؤهم على بغداد عاصمة العباسيين عام 656هـ ووضعهم نهاية لهذا الحكم واستيلاؤهم كذلك على الشام، وتهديدهم لمصر. الحدث الآخر هو الهجمة الصليبية على المشرق العربي ومصر عام 490هـ/ 1096م، واستمرت آثارها إلى أن دحرهم صلاح الدين الأيوبي حاكم مصر والشام في موقعة حطين 583هـ.

من ناحية أخرى اختلطت العديد من الشعوب بعضها مع بعض، وهي مختلفة في العادات والتقاليد والفكر والأخلاق (شوام، أتراك، عراقيون، فرنجة، مصريون) وتركت هذه التركيبة الاجتماعية المتباينة أثرها من النواحي السياسية والفكرية والقضائية فظهرت العديد من المذاهب والفرق⁽¹⁾.

تفاعل ابن تيمية مع هذا الواقع رافضاً كثيراً منه من جهة، ثم محاولاً الإصلاح من جهة أخرى، وجاءت محاولته الإصلاحية هذه مبنية على منهج له في البحث السياسي والاجتماعي والديني يرتكز أساساً على مصدرين هما القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، غير أنه لم يغفل آراء الصحابة والاعتماد على العقل في مجاله، وعدم التعصب والجمود، ثم أخيراً عدم انكار دور الاجماع والقياس. فنجد ابن تيمية في كل مؤلفاته ومواقفه وفتاواه وحتى في محنه، وهي كثيرة يحارب الظلم، الذي هو نقيض العدل، والفساد والبدع والانحرافات على كل الجبهات السياسية والاجتماعية والدينية والأخلاقية، فأنكر الظلم بكل صوره وأشكاله،

(1) للوقوف على حياة ابن تيمية وخصائص عصره، نحيل إلى كل من:

أ - الإمام محمد أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره - آراؤه وفقهه، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، ص 17 - 209.

ب - محمود مهدي الاستانبولي، ابن تيمية بطل الإصلاح الديني، الطبعة الثانية، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1983)، ص 16 - 62.

ج - د. محمد خليل هراس، باحث النهضة الإسلامية: ابن تيمية السلفي، الطبعة الثانية، (طنطا: مكتبة الصحابة، 1405هـ) ص 9 - 23.

د - محمد العبد، رسائل من السجن لابن تيمية، الطبعة الثالثة، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1403هـ - 1983م)، ص 3 - 16.

هـ - قمر الدين خان، ابن تيمية وفكره السياسي، ترجمة د. أحمد البغدادي، الطبعة الأولى، (الكويت: مكتبة الفلاح، 1985)، ص 23 - 43.

وطالب بتطبيق الحسبة والشورى⁽¹⁾.

ولم يقتصر تفاعله مع عصره على محاربة البدع والفتن بل وشارك أيضاً بإيجابية في مواجهة التتار إذ قابل ملكهم غازان وتفاوض معه وقبل ذلك هو الذي ذهب إلى مصر يطلب النجدة من حاكمها ويحثه على لقاء التتار والدفاع عن الإسلام، فاستجاب له⁽²⁾.

أي أن ابن تيمية قد لعب دور «الفقيه - المفاوض» مرتين: الأولى مع قازان، والأخرى مع حاكم مصر والشام. إلا أن الشيخ قد لعب أيضاً دور «الفقيه - الفارس» إذ شارك في الحرب ضد التتار عام 702هـ وذلك في موقعة تسمى موقعة «شَقْحَب» وكان النصر حليف المسلمين فيها⁽³⁾.

ولعله من المفيد أن نفصل بعض الشيء صور تفاعل هذا المفكر مع السلطة، وأول ما يسترعي الانتباه هو أن ابن تيمية يضع العلماء والأمراء على قدم المساواة ويحملهم معاً مسؤولية صلاح الأمة أو فسادها لأنهم أولو الأمر الذين أمر الله عباده بطاعتهم، إذ إن أولي الأمر عنده هم أصحاب الأمر وذووه، فهم الذين يقع على عاتقهم مسؤولية أمر الناس، وهو أمر يتساوى فيه أصحاب اليد والقوة والقهر مع أصحاب الكلمة والعلماء، ولقد عبر ابن تيمية عن ذلك بقوله: «وأولو الأمر أصحاب الأمر وذووه، وهم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام، فلهذا كان أولو الأمر صنفين: العلماء والأمراء فإذا صلحوا صلح الناس وإذا فسدوا فسد الناس»⁽⁴⁾. وعلى ذلك فإن العلماء ليسوا فتران كتب، ولكنهم حملة مشاعل، وأدوات تنوير، هم أولو الأمر كالولادة، وهم مسؤولون أمام الله عن نصرته الحق ودحض الباطل وإقامة المجتمع المثالي الفاضل

(1) د. محمد يوسف موسى، ابن تيمية، (بيروت: المركز العربي للثقافة والعلوم، د.ت.)، ص 79 - 83.

(2) تفاصيل لقاء ابن تيمية مع غازان وتفاوضه معه، وكذلك لقاءه مع حاكم مصر والشام في: عبد الرحمن الشراقوي، ابن تيمية: الفقيه المعذب، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الشروق، 1990)، ص 62 - 83.

(3) أبو الحسن علي الحسني الندوي، الحافظ أحمد بن تيمية، تعريب سعيد الأعظمي الندوي، الطبعة الثالثة، (الكويت: دار القلم، 1978م)، ص 58 - 63.

(4) ابن تيمية: الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، (بيروت: دار الكاتب العربي، د.ت.)، ص 104.

العادل إسلامي الهوية والمقصود والغاية. وفي هذا السياق نجد ابن تيمية يقول يوماً مخاطباً رواد حلقة درسه: «لن تخلو الأرض من علماء يأخذون على يد الظالم. ولا تهينوا علماءكم... فقد ذلت أمة تزري بعلمائها»⁽¹⁾.

وثاني أمر يسترعي الانتباه هو أن هذا المفكر، تفاعلاً منه مع السلطة، قد وضع كتاباً مستقلاً هو كتاب «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» لتقديم النصيح للحاكم المسلم ليقم دولته على أسس إسلامية خالصة. ويبين ابن تيمية الهدف الذي دفعه إلى تأليف هذا الكتاب الذي لا يستغني عنه الراعي ولا الرعية على حد سواء بقوله إن هذه «رسالة مختصرة، فيها جوامع من السياسة الإلهية والإنابة النبوية، لا يستغني عنها الراعي والرعية، اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاية الأمور، كما قال النبي ﷺ، فيما ثبت عنه من غير وجه: إن الله يرضى لكم ثلاثة: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، وأن تناصرحوا من ولأه الله أمركم»⁽²⁾. ثم إنه، ولنفس الغرض، قد وضع كتاباً آخر هو «الحسبة في الإسلام». والكتابان معاً مليانان بالاجتهادات وبمعالجة العديد من القضايا وذكر وتحليل الكثير من المبادئ ذات الصبغة السياسية التي لا غنى عنها لأي حاكم مسلم، وحسبنا الإشارة إلى أربع من تلك القضايا.

1 - القضية الأولى: فلسفة الحكم ووجوبه:

إن ابن تيمية يفلسف الحكم كله على أساس ديني واضعاً لهذا الحكم هدفاً محدداً ألا وهو إصلاح الدين الذي يعني بدوره إصلاح الدنيا. فالرابطة بين الظاهرتين الدينية والسياسية رابطة عضوية فلا تنفصل إحداها عن الأخرى: «المقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خساراً مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم»⁽³⁾. ثم يقول في موضع آخر: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها»⁽⁴⁾.

(1) الشرقاوي، مرجع سابق، ص 35.

(2) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق أبو عبد الله علي بن محمد المغربي، (الكويت: دار الأرقم، 1986)، ص 11.

(3) المرجع السابق، ص 39.

(4) المرجع السابق، ص 217.

فالحكم إذن واجب شرعاً، بل هو من أعظم واجبات الدين، وهو كذلك عمل يتقرب به الحاكم إلى المولى سبحانه وتعالى، ويتم ذلك بامتنال هذا الحاكم لله ولرسوله، فإن فعل ذلك كان عمله - أي الحكم - من أفضل القربات لله: «فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها، بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، وإنما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها»⁽¹⁾. ولكن ابن تيمية وإن جعل نصب الحاكم واجباً ضرورياً إلا أنه أوجب على الأمة كلها - وعلى رأسها علماءها - نصيح أولي الأمر، ففي الحديث الشريف: «الدين النصيحة، الدين النصيحة، الدين النصيحة، قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»⁽²⁾.

2 - القضية الثانية: اختيار الولاية:

في سياسة الدولة وحكمها وإدارتها يحتاج رئيسها إلى معاونين ومساعدين، وهؤلاء هم الولاية والعمال، أو بلغة معاصرة هم أعضاء الجهازين التنفيذي والإداري. وهنا يجيء دور الرئيس في اختيار هؤلاء المسؤولين، وهو ما أولاه ابن تيمية أهمية خاصة وتوصل إلى «نموذج» في هذا الصدد، ونصح الحكام باتباعه، ولذلك نجده يقول إن على رئيس الدولة أن يدقق في الاختيار، ويضع المعايير الموضوعية في هذه العملية. وذلك على أساس أن حسن الإدارة والحكم مرهون بحسن اختيارهم، كأن «وضع الرجل المناسب في المكان المناسب» هو ما قصده ابن تيمية، وهذا في حد ذاته يعكس مدى قيام الحاكم بالأمانة التي أوكلها الله إليه ألا وهي سياسة الأمة وحكمها وإقامة الدين، ومن ناحية أخرى فإن حسن اختيار معاونين هو ضمان لإقامة العدل الذي جعله ركيزة أساسية لقيام الدولة وانتظام المجتمع. وفي هذا الخصوص يقول ابن تيمية ناصحاً الحاكم: «فيجب على كل من ولي شيئاً من أمر المسلمين... أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع، أصلح من يقدر عليه، ولا يُقَدَّم الرجل لكونه طلب الولاية أو سبق في الطلب. بل يكون ذلك (أي طلب الولاية) سبب المنع فإن في الصحيحين عن النبي ﷺ أن قوماً دخلوا عليه فسألوه ولاية، فقال: إنا لا نولى أمرنا هذا من طلبه»⁽³⁾. وقوله ﷺ:

(1) المرجع السابق، ص 219.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق، ص 18 - 19.

«من قلد رجلاً عملاً على عصابة (جماعة) وهو يجد في تلك العصابة من هو أرضى منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين... وقول عمر بن الخطاب: من ولي من أمر المسلمين شيئاً، فولى رجلاً لمودة أو قرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين. وهذا وجب عليه فيجب البحث عن المستحقين للولايات، من نوابه على الأمصار، من الأمراء الذين هم نواب السلطان، والقضاة، ومن أمراء الأجناد ومقدمي العساكر، والصغار والكبار، وولاة الأموال من الوزراء والكتاب والشاذين والسعاة على الخراج والصدقات، وغير ذلك من الأموال التي للمسلمين...»⁽¹⁾.

ويجعل ابن تيمية القضية كلها في أن واجب الحاكم أن يختار الأصلح أولاً وأخيراً، دون أي معيار آخر من قرابة أو عصبية أو الانتماء إلى ذات المذهب أو الفرقة، أو الانحدر من أصل ثقافي واحد، أو مقابل رشوة سواء كانت في صورة مال أو صورة خدمات أو منافع، أو لحقد على الأجداد، أو خلاف بين الحاكم وبينه: «فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره، لأجل قرابة بينهما، أو ولاء عتاقة أو صداقة، أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس، كالعربية والفارسية والتركية والرومية، أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغن في قلبه على الأحق، أو عداوة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين، ودخل فيما نهى عنه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾»⁽²⁾.

فابن تيمية إذن يضع على عاتق الحاكم مسؤولية جسيمة ألا وهي أن يولي الأصلح، وأن يجتهد في ذلك ما وسعه الاجتهاد امتثالاً لقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾⁽³⁾. فإن فعل ذلك فقد قام بالأمانة التي وضعها الله في عنقه. أما إن انحرف عن ذلك فقد خان تلك الأمانة، وقبلها خان الله ورسوله والمؤمنين، لأن الأصل أن الحكم أمانة في يد ولي الأمر، وتشتق منه كل الولايات الأخرى: «وقد دلت سنة رسول الله ﷺ أن الولاية أمانة يجب أداؤها، في مواضع مثل ما تقدم، ومثل قوله لأبي ذر رضي الله عنه في الإمارة: إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها»⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق، ص 18.

(2) المرجع السابق، ص 20، وسورة الأنفال، الآية 27.

(3) سورة التغابن، الآية 16.

(4) السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 22.

3 - القضية الثالثة: مقياسا الصلاحية:

لم يكتف ابن تيمية بنصح الحاكم باختيار الأصلح والأجدر لتولي الوظيفة العامة بدون تحديد، بل ذهب أبعد من هذا بوضع المعيار الذي يحدد به السلطان الصلاحية وقيسها. ويرجع هذا المفكر إلى منهجه في البحث وهو الاعتماد على القرآن والسنة مبيناً أن معيار الصلاحية يقوم على ركيزتين أساسيتين هما: «القوة» و «الأمانة». ويعتمد في ذلك على القرآن المجيد في ثلاثة مواضع:

أ - ما ورد في قصة موسى عليه السلام وبنات شعيب: ﴿إن خير من استأجرت القوي الأمين﴾⁽¹⁾.

ب - قول صاحب مصر ليوسف عليه السلام: ﴿إنك اليوم لدينا مكين أمين﴾⁽²⁾.

ج - في وصفه سبحانه وتعالى لجبريل عليه السلام: ﴿إنه لقول رسول كريم، ذي قوة عند ذي العرش مكين، مطاع ثم أمين﴾⁽³⁾.

هذا إذن هو المعيار، ولكن هل القوة واحدة ثابتة في كل أوجه نشاط الدولة وسلوكها، أم أنها تختلف من مجال إلى آخر؟ الحقيقة إن القوة عند هذا المفكر - وهو في هذا على صواب - تختلف حسب نوع النشاط محل الحديث، فالقوة في الحرب غيرها في الحكم بين المواطنين على سبيل المثال، فلكل من المجالين طبيعة تستلزم «قوة» بمفهوم خاص بها: «القوة في كل ولاية بحسبها، فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، وإلى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها، فإن الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال من رمي وطعن وضرب وركوب وكر وفر، ونحو ذلك، كما قال تعالى: وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل، وقال النبي ﷺ: «ارموا واركبوا وأن ترموا أحب إلي من أن تركبوا، ومن تعلم الرمي ثم نسيه فليس منا»⁽⁴⁾. أما القوة في الفصل بين المتخاصمين والحكم بينهم فترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى القدرة

(1) سورة القصص، الآية 26.

(2) سورة يوسف، الآية 54.

(3) سورة التكوين، الآيات 19، 20، 21.

(4) السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 26، وسورة الأنفال، الآية 6.

على تنفيذ الأحكام، بمعنى آخر، ثمة ركيزتان للقوة في هذا المجال: الأولى العلم بالعدل المرتكز على المصدرين الأولين والرئيسيين للشريعة الإسلامية، الأخرى هي القدرة على وضع الأحكام موضع التنفيذ، فمن الحيوي إصدار حكم بالعدل، غير أن هذا ليس كافياً في حد ذاته بل يجب أن يجد الحكم حظه من التطبيق العملي.

أما عن «الأمانة» - الركيزة الثانية - فإنها تقوم على خصال ثلاث، إذ إنها ترجع إلى:

أ - خشية الله

ب - ترك خشية الناس

ج - أن لا نشترى بآيات الله ثمناً قليلاً.

ويستقي ابن تيمية هذه الخصال من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فلا تخشوا الناس واخشون، ولا تشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾⁽¹⁾. وأيضاً يستقيها من السنة النبوية الشريفة لقوله عليه السلام: «القضاة ثلاثة: قاضيان في النار، وقاض في الجنة، فرجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار، ورجل قضى بين الناس على جهل فهو في النار، ورجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة». والسلطين والخلفاء والأمراء والولاة ومن في حكمهم كلهم قضاة عند ابن تيمية إذ يقول: «والقاضي اسم لكل من قضى بين اثنين، أو حكم بينهما، سواء سمى خليفة أو سلطاناً أو نائباً أو والياً، أو كان منصوباً ليقضي بالشرع أو نائباً له...»⁽²⁾. ويتبع هذا المفكر حديثه عن القوة والأمانة ببحث ما إذا كان من الممكن أو من المألوف اجتماعهما في شخص واحد أم لا، وفي الحالة الأخيرة ما العمل؟ إذ يقرر أن «اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل»⁽³⁾. وهو ما يشهد به الواقع العملي، ولذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: «اللهم إليك أشكو جلد الفاجر (يعني قوته وعظم احتماله)، وعجز الثقة»⁽⁴⁾. والحال هكذا يضع ابن تيمية برنامجاً عملياً، بقوله: «فالواجب في كل ولاية، الأصلح بحسبها، فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم

(1) سورة المائدة، الآية 44.

(2) السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 27.

(3) المرجع السابق، ص 29.

(4) المرجع السابق.

قوة، قدم أنفعهما لتلك الولاية، وأقلهما ضرراً فيها، فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع وإن كان فيه فجور فيها (يعني مغالاة في استخدام القوة)، على الرجل الضعيف العاجز، وإن كان أميناً، كما سئل الأمام أحمد: عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قوي فاجر، والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يغزي؟ فقال: أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين، وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين، فيغزي مع القوي الفاجر، وقد قال النبي ﷺ: إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر⁽¹⁾.

ثم يسوق ابن تيمية أمثلة من السنة النبوية ليؤيد بها رأيه هذا مبيناً أن النبي ﷺ كان يولي القوي في الحرب، إذ استعمل عليه السلام خالد بن الوليد على الحرب، قائلاً عنه «إن خالداً سيف سلّه الله على المشركين»، مع أنه ﷺ لم يكن يقر خالداً على كل ما يفعله إلى درجة أنه رفع يديه إلى السماء ذات مرة وقال: «اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد»، مشيراً بذلك إلى أنه ﷺ لما أرسله إلى جذيمة، فقتلهم وأخذ أموالهم بنوع شبهة، ولم يكن يحق له ذلك لمنافاته لتعاليم القرآن والسنة، الأمر الذي دفع بعض الصحابة، ممن كانوا معه في هذه الحملة إلى عدم موافقته على ذلك، فما كان من الرسول ﷺ إلا أن ضمن أموال بني جذيمة وطيب خاطرهم. غير أن هذا لم يمنع الرسول من استمرار تقديم خالد لتولي إمارة الحرب لأنه كان أصلح في هذا الباب من غيره، وفعل ما فعل بنوع تأويل. ويعقد هذا المفكر مقارنة بين خالد بن الوليد من جهة وأبي ذر الغفاري من جهة أخرى، فعلى الرغم من أن هذا الأخير رضي الله عنه كان أصلح من الأول في الأمانة والصدق، إلا أن النبي عليه السلام قال له: «يا أبا ذر إني أراك ضعيفاً، وإنني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال اليتيم» أي أنه عليه السلام قد منع أبا ذر من الإمارة والولاية لأنه رآه ضعيفاً، مع أنه عليه السلام قد قال في حقه «ما أظلت الخضراء، ولا أقلت الغبراء، أصدق لهجة من أبي ذر»⁽²⁾.

وعلى ذلك يمكن القول إن معيار الصلاحية معيار «وظيفي» يقوم على الكفاءة والاستعداد والمقدرة وليس على أي اعتبار آخر، ففي شؤون الدفاع والحرب يكون الواجب والألزم هو ولاية ذي البأس والقوة والجلد والخبرة، وفي

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق، ص 31.

مجالات أخرى تكون الأمانة ألزم فيولى صاحبها حتى وإن كان فيه ضعف، فولاية حفظ الأموال تستلزم - أكثر ما تستلزم - المسؤول الأمين، أما جمعها واستخراجها فيجب أن توكل إلى ذي قوة وأمانة، فجامعها ينبغي أن يكون قوياً و كاتبها يتحتم أن يكون أميناً يسهر على حفظها بأمانته وخبرته. أما مسؤولية العدل والقضاء والفصل في الخصومات فيشترط فيمن يتولاها أموراً ثلاثة معاً: الأول هو العلم بالأحكام الشرعية، الثاني هو الورع أو التقوى، ثم أخيراً الكفاءة لتحمل هذه المسؤولية.

ويحمل ابن تيمية الحديث عن ولايتي المال والقضاء بقوله: «وإن كانت الحاجة في الولاية إلى الأمانة أشد، قدم الأمين مثل حفظ الأموال ونحوها، فأما استخراجها وحفظها فلا بد فيه من قوة وأمانة، فيؤلى عليها شاذ قوي يستخرجها بقوته، و كاتب أمين يحفظها بخبرته وأمانته... ويقدم في ولاية القضاء الأعم والأورع الأكفأ، فإن كان أحدهما أعلم والآخر أورع، قدم - فيما قد يظهر حكمه ويخاف فيه الهوى - الأورع، وفيما يدق حكمه، ويخاف فيه الاشتباه: الأعم. ففي الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات، ويجب العقل عند حلول الشهوات... ويقدم الأكفأ إن كان القضاء يحتاج إلى قوة وإعانة للقاضي، أكثر من حاجته إلى مزيد العلم والورع، فإن القاضي المطلق يحتاج أن يكون عالماً عادلاً قادراً، بل وكذلك كل وال للمسلمين، فأى صفة من هذه الصفات نقصت، ظهر الخلل بسببه، والكفاءة إما بقهر ورهبة وإما بإحسان ورغبة، وفي الحقيقة لا بد منهما»⁽¹⁾.

4 - القضية الرابعة: في المجال الاقتصادي:

جاءت نصيحة ابن تيمية للحاكم في هذا المجال على عدة زوايا: الأولى، الاحتكار: الذي اعتبره عملاً خاطئاً واعتبر القائم به مخطئاً أيضاً امتثالاً لقوله ﷺ «لا يحتكر إلا خاطيء». ويعرف هذا المفكر المحتكر بأنه الشخص «الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام فيحبسه عنهم ويريد إغلاءه عليهم وهو ظالم للخلق المشتريين»⁽²⁾. غير أن ابن تيمية لم يكتف بهذا بل سلك مسلكاً إيجابياً بتقريره أن لولي الأمر - في هذه الحالة - أن يجبر التجار على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند

(1) المرجع السابق، ص 34 - 35.

(2) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص 15.

احتياج المواطنين إلى تلك السلع ومن أهم السلع هنا يأتي الطعام، فإذا احتكر التجار الأطعمة والأمة محتاجة إليه فإنهم - أي التجار - يُرغمون على بيعه بقيمة المثل: «وأما إذا امتنع الناس عن بيع ما يجب عليهم بيعه فهنا يؤمرون بالواجب ويعاقبون على تركه، وكذلك من وجب عليه أن يبيع بثمان المثل فامتنع أن يبيع إلا بأكثر منه فهنا يُؤمر بما يجب عليه ويعاقب على تركه بلا ريب»⁽¹⁾.

الثانية التسعير: يوجب ابن تيمية على الحاكم القيام به ان امتنع أرباب السلع عن بيعها مع احتياج الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، ففي هذه الحالة يجب عليهم بيعها بقيمة المثل «ولا معنى للتسعير إلا إلزام بقيمة المثل فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به»⁽²⁾. والصورة الأوضح للتسعير تبين عندما يكون المواطنون قد التزموا أن لا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون أن لا تباع تلك السلع إلا لهم، ثم يقومون بدورهم ببيعها للمستهلكين فعندئذ «يجب التسعير عليهم، بحيث لا يبيعون إلا بقيمة المثل ولا يشترون أموال الناس إلا بقيمة المثل بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء، لأنه إذا كان قد منع غيرهم أن يبيع ذلك النوع أو يشتريه فلو سوغ لهم أن يبيعوا بما اختاروا أو يشتروا بما اختاروا كان ذلك ظلماً للمخلق من وجهين: ظلماً للبائعين الذين يريدون بيع تلك الأموال وظلماً للمشتريين منهم. والواجب إذا لم يمكن دفع جميع الظلم أن يدفع الممكن منه، فالتسعير في مثل هذا واجب بلا نزاع وحقيقة إلزامهم أن لا يبيعوا أو لا يشتروا إلا بثمان المثل وهذا واجب في مواضع كثيرة من الشريعة»⁽³⁾.

الثالثة، أن تتدخل الدولة أحياناً لتنظيم حرية الفرد في العمل، وذلك في حالة إذا وقع ضرر من إطلاق حرته تلك: «فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحه قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجباً يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه»⁽⁴⁾. ثم يقرر ابن تيمية أن ولي الأمر في هذه الحالة عليه التزام تجاه هؤلاء العمال ألا وهو أن يحدد لهم أجراً هو أجر المثل إذ لا يمكن له أن ينقص أجرهم عنه، من جهة أخرى لا يمكن للعمال المطالبة بأكثر من ذلك»⁽⁵⁾.

(1) المرجع السابق، ص 33.

(2) المرجع السابق، ص 16.

(3) المرجع السابق، ص 17.

(4) المرجع السابق، ص 21.

(5) المرجع السابق، ص 25.

هذه القضايا الرئيسية الأربع هي التي قدمها ابن تيمية في شكل نصائح إلى حاكم مصر السلطان الناصر (693 - 741 هـ) الذي عاش هذا المفكر في عهده سنوات طوالاً تمتد من 700 إلى 728 هـ، وعلى هديها سار ذلك الحاكم فأعاد تنظيم الدولة وترتيبها ووزع المسؤوليات والاختصاصات والمناصب، فغدت قوية البنية مزدهرة الاقتصاد إذ امتلأت الأسواق بالبضائع وانخفض سعرها الأمر الذي حقق قدراً من الرفاهية والأمن للمواطنين.

المبحث الثالث

ابن خلدون

(732 - 808هـ / 1332 - 1406م)

عاش ابن خلدون معظم حياته في المغرب العربي الكبير الذي كان يضم، آنذاك، أربع عواصم إسلامية هي: فاس، تلمسان، قسطنطينة، تونس، وكانت العداوة مستحكمةً بينها الأمر الذي أعطى لابن خلدون الفرصة ليلعب دوراً سياسياً هاماً بينها خاصةً وأنه كان ذا نفوذ كبير بين معظم قبائل المغرب بأسره⁽¹⁾، فضلاً عما يقرره البعض بما كان لديه من طاقة على التأمر.

تقلد هذا المفكر العديد من المناصب السياسية ابتداءً من أصغرها وهي «كتابة العلامة»، إلى أعلاها وهي «الحجابة» التي تعادل اليوم منصب رئيس الوزراء. يضاف إلى هذا أنه قد لعب دور المبعوث الدبلوماسي والمفاوض مرتين: الأولى كانت عام 765هـ إبان إقامته الأولى بالأندلس حيث أوفده سلطان غرناطة محمد بن يوسف بن إسماعيل بن الأحمر النصري مبعوثاً من لدنه إلى ملك قشتالة ليتفاوض معه لعقد صلح كانا يزعمان إبرامه لتنظيم العلاقات السياسية بينهما، فأدى ابن خلدون مهمته بنجاح كبير. الأخرى جاءت عام 803هـ خلال مرحلة إقامته بمصر إذ ذهب ابن خلدون مع سلطانها المملوكي الناصر فرج إلى الشام التي كانت تابعة لحكم المماليك، وذلك لصد هجوم التتار بقيادة تيمورلنك الذي كان قد استولى على

(1) للوقوف على حياة ابن خلدون وخصائص عصره، نحيل إلى المؤلف الذي وضعه عن نفسه:

عبد الرحمن ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، (القاهرة، بيروت: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1979).

حلب ويات يهدد دمشق. ولقد اشترك هذا المفكر في مفاوضات الصلح بين الجانبين حيث أعطى تيمورلنك الأمان لأهل دمشق، الذين وافقوا بدورهم على فتح المدينة له⁽¹⁾. هذه المرحلة الحاسمة من حياة هذا الرجل، وهي مرحلة تولي الوظائف السياسية والعامة ومعايشة الحكام ومخالطة السلاطين وصناع القرار السياسي سيقدر لها أن تستمر لمدة تربو على ربع قرن من الزمان، وستهيء له الفرصة للاطلاع على الظاهرة السياسية وتقلباتها، وعلى العالم الإسلامي، عربيه وبربره، بدوه وحضره.

ثم يعتزل السياسة، ربّما لأنه تعب منها أو خشي عواقبها، ويقرر أن يضع خلاصة تجربته في العمل الدبلوماسي والسياسي والإداري، كذلك خلاصة ملاحظاته ومشاهداته الميدانية والمباشرة للعملية السياسية في مؤلف يجعله تحت يد الحكام والملوك والسلاطين والأمراء يسترشدون به. هذا المؤلف هو: «كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»⁽²⁾. والجزء الأول من هذا الكتاب هو الذي يطلق عليه «مقدمة ابن خلدون»، وهو الذي صاغ فيه نظرياته السياسية خاصة والاجتماعية عامة. ويميل كاتب هذه السطور إلى الرأي الذي انتهى إليه أحد الباحثين⁽³⁾ ومفاده أن تسمية ابن خلدون لكتابه بكتاب العبر إنما يعني أن له حتماً اتجاهات غائياً، أي أنه يدرج، على الأقل من بعض الوجوه، بين كتب أولئك الذين يؤلفون خدمة للأسر الحاكمة، أي أن للكتاب غاية.

من جهة أخرى، إن من يمعن النظر في ترجمة ابن خلدون كما صاغها بنفسه سيخلص إلى أن الهم الأكبر لهذا المفكر، طيلة حياته، كان هو كيفية

(1) تفاصيل هاتين المهمتين الدبلوماسيتين في:

(2) المرجع السابق، ص 88 وص 406 - 420 على التوالي.

(3) أهدى ابن خلدون ثلاث نسخ من كتابه هذا إلى ثلاثة من حكام عصره: الأولى إلى السلطان

أبي العباس سلطان تونس، ويطلق عليها الآن «النسخة التونسية»؛ الثانية إلى الملك الظاهر برقوق سلطان مصر؛ الثالثة إلى سلطان المغرب الأقصى أبي فارس عبد العزيز بن أبي الحسن

وهي التي يطلق عليها «النسخة الفارسية» نسبة إلى هذا السلطان الأخير. راجع:

د. حسن محمد الظاهر، دراسات في تطور الفكر السياسي، الطبعة الثانية، (القاهرة: مكتبة

الأنجلو المصرية، 1989م)، ص 153 - 154.

المواءمة وإقامة التوازن بين ضرورتين: ضرورة المعرفة والعمل الذهني من جانب، وضرورة الممارسة السياسية من جانب آخر. هذان الأمران: «المعرفة والسلطة»، «إرادة المعرفة وإرادة المجد السياسي»، «تعاطي العلم وتعاطي السياسة»⁽¹⁾ كانا يتجاذبان ابن خلدون بشدة أينما ولى وحيثما حل سواء في المغرب العربي الكبير أو الأندلس أو مصر أو الشام.

نحن، إذن، أمام نموذج من أهل المعرفة والعلم من ناحية، وأهل السياسة من ناحية أخرى: فهو المفكر ورجل الدولة في آن واحد. ولعله في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي قاطبة ليس هناك من مفكر أتيحت له الفرصة التي سنحت لابن خلدون.

أما الإطار السياسي/ الاجتماعي الذي عايشه فكان إطاراً متميزاً بالقلقل السياسية والانقلابات والفتن، وظهور دول واختفاء أخرى، وصعود نجم حكام وأفول نجم آخرين وترك هذا الواقع أثره البين على هذا الفكر، فنجدته يهتم كل الاهتمام بظاهرة الدولة ويخصص لها أكثر من ثلث كتابه «المقدمة»: إذ يتتبع الدولة ابتداءً من نشأتها وظهورها، ثم فتوتها وقوتها فاستقرارها، ثم بدء الضعف الذي يدب فيها فهرمها وانقراضها لتحل محلها دولة جديدة تمر بذات المراحل والأطوار. فالدولة عنده، وكما عايشها وتفاعل معها، كالكائن الحي تمر بنفس المراحل التي يمر بها.

ولقد خلص أحد الثقات المتخصصين في الفكر الخلدوني⁽²⁾ إلى أن تجربة ابن خلدون السياسية والاجتماعية والعلمية، ونظرياته في هذه الميادين نفسها، جانبان متكاملان يشرح أحدهما الآخر ويتممه: الظاهرة الخلدونية ممارسة اجتماعية ومعاناة نفسية والنظريات الخلدونية تعبير عن تلك الممارسة وتفجير للطاقات التي جندتها هذه المعاناة. الظاهرة تكشف عن مسالك النظرية، والنظرية بدورها تحدد أبعاد الظاهرة. والجانبان معاً، مظهران لحقيقة واحدة، تشكل جوهر التجربة الخلدونية، هي امتزاج الفكر بالممارسة امتزاجاً قوياً خاصاً، هي

(1) د. ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، الطبعة الثانية (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 24 - 49.

(2) د. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 12.

سر عبقريته ومنبع أصالته وإلهامه.

ومن بين أهم «العبر» التي استخلصها المفكر ورجل السياسة ابن خلدون، ووضعها تحت يد الحكام، حسبنا الإشارة إلى أربع منها:

1 - العبرة الأولى: عامل القوة ودوره الحاسم في حياة الدولة:

لا تنشأ الدولة إلا بفعل القوة، فالقوة سر وجودها، وبهذه القوة تستمر وتستقر، وعندما تتدهور القوة يؤذن ذلك بقرب زوال الدولة. بمعنى آخر معيار وجود وبقاء وضمان بقاء الدولة هو القوة، فإن وجدت القوة وجدت الدولة، وإن غابت القوة أو تلاشت زالت الدولة⁽¹⁾. ومدرك القوة عنده مدرك عام واسع متعدد الجوانب ويشمل عدة صور: قوة العصبية، القوة الاقتصادية، القوة العسكرية، قوة العلماء. هذه الصور، وغيرها يرتبط بعضها ببعض برباط عضوي فلا انفصال بينها، إذ تكمل كل منها الأخرى وتتفاعل معها، بل وتنصهر فيها.

2 - العبرة الثانية: التبعية:

وفي هذه العبرة، كغيرها من العبر، يبدو ابن خلدون وكأنه يحلل مشاكل العالم النامي في آخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين الميلاديين، وكأنه كذلك يرصد ثم يدرس بالتحليل واقعاً تعيشه كثير من أقطار هذه المنظومة اليوم واقتناع بعضها بأن نموذج الدولة المتقدمة في التنمية عامة والسياسة منها خاصة يمكن «نقله» إلى ديارها، معتقدة أن فيه خلاصها من ربقة التخلف السياسي⁽²⁾. نحن، إذن، أمام العلاقة بين منظومة الأقطار المتقدمة، ومنظومة الأقطار النامية، أو ما يسمى كذلك العلاقة بين الشمال والجنوب. هذه العلاقة تكاد تشبه العلاقة بين المتبوع والتابع: المتبوع هو العالم المتقدم، والتابع هو العالم النامي. من جهة أخرى فإن تلك العلاقة تشبه العلاقة بين الغالب والمغلوب في الخطاب الخلدوني، فليس الغالب هو فقط من تغلب في معركة حربية، بل وأيضاً

(1) عالج ابن خلدون، هذه القضية، وغيرها، في الفصل الثالث من «المقدمة» راجع: عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار الفكر. د.ت.)، ص 121 - 144.

(2) تفاصيل أوفى حول موضوع التخلف السياسي والتنمية السياسية في:

د. حسن محمد الظاهر، «مفهوم ونماذج التنمية السياسية»، دراسات يمنية، العدد 42، 1990، ص 114 - 151.

من غلب - أو هكذا يظهر - بفكره وبتقدمه العلمي والتكنولوجي الهائلين، ومن ثم يرى المغلوب - وهو هنا المتخلف أو النامي - في هذا الغالب نموذجاً يُنقل ومثلاً يُحتذى.

يقرر ابن خلدون هذه الحقيقة معطياً لها تفسيراً، ثم واضحاً إيّاها في صورة تحذيرية، فيعقد فصلاً في «المقدمة» عنوانه: «فصل في أن المغلوب مولع أبداً بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»⁽¹⁾. وجرياً على المنهج الخلدوني في التحليل السياسي/ الاجتماعي يسعى صاحب المقدمة إلى البرهنة على مصداقية هذا «القانون» فيقول: «والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظرة بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي وإنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت ذلك واتصل لها حصل اعتقاد فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به... ولذلك ترى المغلوب يتشبه بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه، في اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله... وإذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير... فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم حتى يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء...»⁽²⁾.

ثمة كلمات تستوقف الانتباه في هذا الاقتباس من الخطاب الخلدوني: «شعاره»، «عوائده»، «مذاهبه»، «ملبسه»، «مركبه»، «التشبه»، «الاقتداء». إنها تنم عن علاقة التبعية من المغلوب للغالب، وتذكرنا كذلك بأحد مظاهر التخلف السياسي ألا وهو ثقافة الخنوع.

3 - العبرة الثالثة: هرم الدولة:

يرى ابن خلدون أن الملك - الذي هو غاية العصبية - يقوم على ركيزتين: الأولى قوة العصبية وغلبيتها وشوكتها، ويعبر عنها عادةً بالجند (المؤسسة العسكرية)، والثانية المال، الذي هو عصب الحياة بصفة عامة، وللجند وللملك بصفة خاصة. ثم يضع قانوناً أو شبه قانون بقوله إن الخلل إذا أصاب الدولة فإنه

(1) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 116 - 117 .

(2) المرجع السابق.

يصيبها في هاتين الركيزتين «إن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما، فالأول الشوكة والعصبية، وهو المعبر عنه بالجند، والثاني المال الذي هو قوام الجند، وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال. والخلل إذا طارَق الدولة طرقها في هذين الأساسين...»⁽¹⁾.

بيد أن الخلل الذي يتطرق إلى الدولة من خلال هاتين الركيزتين وإن كان هو الأعظم شأنًا في هرم الدولة إلا أنه ليس الوجه الوحيد، فهناك عند هذا المفكر مجموعة أخرى من العوامل تعمل أيضاً على إضعاف الدولة فاضمحلالها وزوالها، فنجد أنه يقرر أنه إذا تأذن الله بخراب أمة وانقراضها حملها على المذمومات وانتحال الرذائل⁽²⁾، فينصرفون عن مؤازرة الملك ودعم سلطان الدولة، إلى الانغماس في النعيم الطارئ فيضعفون وتذهب ريحهم.

هناك أيضاً عنصر الظلم - نقيض العدل - والاستبداد من الحاكم على المحكومين، الذي عقد له في المقدمة فصلاً عنوانه «الظلم مؤذن بخراب العمران»⁽³⁾، فجبابة الأموال بغير حق ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وكل هذا يسرع في هرم الدولة وزوالها. ثم هناك السخرة، التي يطلق عليها تكليف الأعمال: «ومن أشد الظلمات وأعظمها في فساد العمران تكليف الأعمال، وتسخير الرعايا بغير حق، وذلك لأن الأعمال من قبيل المتمولات»⁽⁴⁾. ومن ذلك أيضاً التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض بضائع عليهم بأعلى الأثمان، ثم أخيراً قوله إن قيام الحاكم بمزاولة النشاط التجاري ضار بالرية ومفسد للنظام الضريبي⁽⁵⁾. ومن هذه الجزئية الأخيرة يمكن أن نستنتج أن ابن خلدون صاحب نظرية اقتصادية، ليس من الخطأ القول إنها ذات مضامين ليبرالية.

4 - العبرة الرابعة: الأمن القومي:

لو تأملنا فيما قاله ابن خلدون في مدرك القوة من ناحية، ثم مفهوم التبعية

(1) المرجع السابق، ص 233. وانظر تفاصيل معالجة هاتين الركيزتين في د. حسن الظاهر،

دراسات في تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 181 - 184.

(2) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 296.

(3) المرجع السابق، ص 227 - 230.

(4) المرجع السابق.

(5) المرجع السابق.

من ناحية ثانية، ثم في طروق الخلل في الدولة من ناحية ثالثة، ثم أضفنا إلى ذلك كله حديثه عن الحروب وسياساتها وعن أرباب السيف وأرباب القلم - لو أمعنا النظر في كل هذه القضايا لقلنا إن هذا المفكر يبشر بنظرية في «الأمن القومي» ذات مقومات أربعة:

- 1 - القوة بكل صورها، وهي مدرك عام، كما سبق القول.
 - 2 - التحذير من عواقب التبعية، على اختلاف أشكالها.
 - 3 - الترابط العضوي بين عنصري المال والجند من جهة، ومجموعة من القيم السياسية على رأسها العدل والتحلي بالفضائل والمثل السامية والعليا من جهة أخرى.
 - 4 - سياسات الحروب وصلتها بالأمن، فضلاً عن حاجة النظام السياسي بنسب متفاوتة وفي مراحل مختلفة من عمره إلى كل من أصحاب السيف وأصحاب القلم.
- وحيث قد سبق التفصيل بعض الشيء للمقومات الثلاثة الأولى، فيجب كذلك الوقوف أمام المقوم الرابع.
- يقرر ابن خلدون أن الحروب وضروب القتال سمة ميزت المجتمع البشري منذ بدايته وحتى اليوم، فالحروب أمر طبيعي في البشر لا تخلو منه أمة ولا جيل. ثم يقسم الحروب إلى أصناف أربعة هي: ⁽¹⁾
- 1 - إرادة انتقام بعض البشر من بعض.
 - 2 - العدوان، وهو يكون أكثر ما يكون من الأمم الوحشية.
 - 3 - الجهاد، وهو ضرب فرضته الشريعة الإسلامية.
 - 4 - حروب الدول مع الخارجين عليها والممانعين لطاعتها.
- والصنفان الأولان حروب بغي وفتنة، والصنفان الأخيران حروب جهاد وعدل.
- ثم يتناول بالتحليل سياسات الحروب، أو بتعبيره هو «مذاهب الأمم في

(1) المرجع السابق، ص 214.

ترتيبها»، ويبين أن هناك أسلوبين لترتيب الجيش في الحرب هما الزحف صفوفاً من ناحية، والكر والفر من ناحية أخرى⁽¹⁾.

وفي معالجته لموضوع الحروب يستخدم ابن خلدون مصطلحات، تشير مجتمعة إلى مفهوم الأمن عنده، ومن بين أهمها: «الأمن من الهزيمة»، «مضاعفة الخوف»، «القوة»، «الاعتدال»، «الاحتشاد»، «الحشد»، «الدفاع والحماية». ورب قائل يقول إن ما يعنيه صاحب المقدمة هو الصورة الحربية أو العسكرية للأمن، وهي لا تعدو أن تكون صورة واحدة من عدة صور له، إلا أن هذا القول يسهل تنفيذه والرد عليه لو اكتملت الصورة التي رسمها ابن خلدون للأمن، إذ نجده يعقد فصلاً آخر في المقدمة عن احتياج الدولة في آن واحد - مع اختلاف النسب والدرجات - إلى كل من السيف والقلم: «اعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره»⁽²⁾. ولئن كان السيف يرمز إلى القوة العسكرية والآلة الحربية، فإن القلم يرمز إلى قوة من نوع آخر، هي القوة الإبداعية والذهنية والعلمية والاقتصادية والتكنولوجية. والحاجة إلى السيف ماسة في أول الدولة من جهة وفي آخرها من جهة أخرى. ففي هاتين الحالتين تشتد الحاجة إلى أرباب السيوف لحماية الدولة والدفاع عنها والذود عن حياضها وضمأن أمنها ووجودها، ومن ثم تكون هذه الفئة - المؤسسة العسكرية - أوسع جاهاً، وأكثر نعمة، وأسنى إقطاعاً.

أما عندما تستقر الدولة وتنظم أمور الحكم فيها وهو ما يطلق عليه ابن خلدون «وسط الدولة» تظهر الحاجة إلى القلم وأربابه، لأن هدف هذه المرحلة هو جني ثمرات الملك من الجباية والضبط، والتفاخر والمباهاة بين الدول، فضلاً عن تنفيذ الأحكام، والقلم هو المعين للحاكم على ذلك كله، فتعظم الحاجة إليه، ويكون أرباب الأقلام آنئذ «أوسع جاهاً، وأعلى مرتبة، وأعظم نعمة وثروة، أقرب من السلطان مجلساً، وأكثر إليه تردداً»⁽³⁾.

(1) مناقشة موسعة لهذين الأسلوبين في المرجع السابق، ص 214 - 219.

(2) المرجع السابق، ص 203. والفصل عنوانه «فصل في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول».

(3) المرجع السابق.

خاتمة

ونختتم البحث بأربعة استنتاجات/ ملاحظات:

أولاً : لم ينفصل أي من المفكرين الثلاثة، الذين شملهم هذا البحث، عن الإطار السياسي والاجتماعي الذي عاش فيه وتعامل معه وتأثر به وأثر فيه، ولذلك نجدهم يعبرون عن إشكالية المعرفة والسلطة من خلال تجاربهم تلك، ويقررون أن طرفي هذه الإشكالية لا انفصال بينهما. وعلى الرغم من هذا نحى كل منهم منحى خاصاً به: فالإمام الغزالي شدد، كل التشديد، على عدم اتصال العالم بالحاكم إلا إذا اضطر إلى ذلك وبضوابط وبشروط معينة. غير أنه، وفي التحليل النهائي، بقي يؤثر أن يتجافى صاحب المعرفة عن صاحب السلطة، لأن العالم الحق واجبه الاحتياط لما في مخالطة السلطان من معاص، ومن هنا يرى الغزالي، كما سبق البيان، أن يكون العالم «مستقصياً عن السلاطين، فلا يدخل عليهم البتة». وإذا سلمنا بوجهة نظر الغزالي هذه يتبادر إلى الذهن سؤال هام: كيف يسوس رجل السلطة الدولة بدون رجل المعرفة على تعدد فروعها، وكلها تحتاج إليها الدولة ليستقيم أمرها؟ الحقيقة أن تاريخ الأمة الإسلامية يشهد بأنه عبر العصور المتلاحقة كان إلى جوار الحاكم نفر من أهل المعرفة، وربما كل في تخصصه ومجاله، يعاونونه على سياسة الدولة وإدارة شؤونها وتدبير أمورها، ولم ولن تخلو حقبة من الزمن من هذه الظاهرة، لأنه من العسير من الناحية العملية، أن تدار الأمة بطرف واحد فقط من طرفي تلك الإشكالية: السلطة منفردة، أو المعرفة منفردة، ولقد كان الغزالي شخصياً واحداً من هؤلاء إذ عمل، كما رأينا، مستشاراً في بلاط السلاجقة، وألف كتاباً وجه فيه الخطاب وأسدى النصيح إلى السلطان محمد بن ملك شاه السلجوقي.

يضاف إلى هذا أن الغزالي جعل فساد العلماء مقدمة طبيعية لفساد الحكام. ويفسد العلماء - في منظوره وهو على صواب، باستيلاء حب الدنيا والمال والجاه عليهم، الأمر الذي يحول بينهم وبين العمل بقاعدة الحسبة في مواجهة السلاطين عامة والظلمة منهم خاصة، وهو أمر يوجبه الشرع وبالذات على العلماء وأهل التخصص والدراية والخبرة.

من زاوية ثانية، نرى ابن تيمية وعلى الرغم من عدم توليه منصباً رسمياً في الدولة إلا أنه ركز على إيجابية دور العلماء بأن جعلهم «شركاء» في السلطة مع الحكام، إذ قسم أولي الأمر إلى صنفين: الأمراء والعلماء، ومن ثم كان طبيعياً أن يضع برنامجاً عملياً ينظم العلاقة بين الجانبين، وتجلى هذا في بحثه لقضية وجوب الحكم من ناحية، ثم قضية معاوني الحاكم ومعايير اختيارهم من ناحية أخرى.

من زاوية ثالثة وأخيرة، نجد ابن خلدون من واقع تجربته السياسية والدبلوماسية والإدارية الطويلة يركز على احتياج الحاكم إلى رجال العلم أو «أرباب القلم» كما يسميهم، ليعينوه على بلوغ أمره وتحقيق مقصوده، أي أن هذا المفكر لم يجعلهم شركاء في السلطة كما فعل ابن تيمية. وفارق جوهرى بين الموقفين: موقف المشاركة من جهة، وموقف الاحتياج والعون من جهة أخرى.

ثانياً: يستتج الباحث ما يلي فيما يتعلق بالإمام الغزالي:

- 1 - سيطرت عليه، ومن ثم على فكره، نزعة المتصوف الزاهد المعرض عن الدنيا وما فيها ولعل ذلك يتضح من حديثه عن صفات عالم الآخرة إذ يقرر أنه يجب «أن يكون منكسراً مطرقاً صامتاً، يظهر أثر الخشية على هيأته وكسوته وحركته وسكونه ونطقه وسكوته». ثم إن هذه النزعة جعلت الغزالي يقدم نموذجاً في الحكم والسياسة، على الرغم من قيمته العلمية الفائقة في إطار «النمذجة» السياسية، إلا أنه كان وكأنه يبني مجتمعاً فاضلاً مثالياً، ولا نقول خيالياً.

2 -

أولى السياسة والتعليم أهمية فائقة وربطها ربطاً محكماً بالاعتبارات الأخلاقية/ الدينية/ القيمية. أي تعانقت عنده الظاهرتان السياسية والدينية معاً، وعلى هذا الأساس يقرر أن الحكم واجب شرعاً، وهو في هذا ينطلق من إيمانه العميق وثقافته الإسلامية الواسعة، الأمر الذي يجعله مختلفاً - في هذه القضية على الأقل - عن مفكري الغرب الذين أحدث نفر منهم الفصل بين الأخلاق والقيم من جهة والسياسة من جهة أخرى، كما فعل كل من ميكياثيلي وجان بودان على سبيل المثال.

فيما يختص بحديث الغزالي عن نشوء الدولة، يطرح كاتب هذه السطور سؤالاً لعله هام: هل كان هذا المفكر يبشر بنظرية في «العقد الاجتماعي» قبل أن تبلور في فقه وأدبيات المدرسة الغربية في العلوم السياسية؟ يدفعنا إلى هذا السؤال أن وصف الغزالي للإنسان بأنه يميل إلى الغيرة والحسد والحقد والغیظ والتنافس مع الآخرين من ناحية، ووصفه بأنه محب للسلطة والرئاسة من ناحية أخرى، هاتان الخاصيتان معاً حتماً الحاجة إلى الحاكم لينظم علاقات المواطنين ومن ثم نشأت الدولة - هذا تقريباً هو نفس السياق الذي حدثنا عنه وبه توماس هوبز (1588 - 1679م) في فكرة عن حالة الفطرة الأولى ونشأة الدولة بعقد اجتماعي، بيد أن الفارق الجوهرى هو أن الغزالي سابق، زمنياً، على هوبز بحوالي ستة قرون من الزمان إذ توفي الغزالي عام 1111م بينما توفي هوبز عام 1679 م.

ملاحظة أخرى هي أن الدولة وإن كانت قد نشأت بعقد اجتماعي في الحالتين إلا أنها بعد إنشائها تقوم على مرتكزات النموذج الإسلامي في الحكم والسياسة حسب تصور الغزالي، أما عند هوبز فالعقد الذي أنهى مرحلة المجتمع البدائي ثم أنشأ الدولة هو الذي يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم: النموذج الأول بمصدره وحي السماء وإلى جانبه مصادر أخرى للشريعة الإسلامية متفق عليها عند علماء الأصول، والآخر مصدره اتفاق البشر؛ الأول يقوم على العدل والإنصاف، كما رأينا، والآخر يجعل النظام كله يتمحور حول شخص الحاكم مطلق السلطات، وكل سلوك المحكومين ينبغي أن لا يخرج

عما يريده ويمليه الحاكم، فعند هوبز، كما هو معلوم، يتنازل المواطنون للحاكم عن كل حقوقهم وحررياتهم الطبيعية تقريباً، مقابل أن يضمن لهم الأمن والنظام.

ثالثاً: يستنتج الباحث ما يلي بالنسبة لابن تيمية:

- 1 - يربط، كما فعل الغزالي، بين الظاهرتين الدينية والسياسية برباط عضوي، واتضح هذا من حديثه عن وجوب الحكم شرعاً بل إنه اعتبره من أعظم واجبات الدين، وحديثه كذلك عن العلاقة بين الأمراء والعلماء.
- 2 - جاءت أفكار ابن تيمية ذات طابع عملي وتركز هدفه حول أمور ثلاثة: الأول إقامة الدولة الإسلامية التي تضطلع بمهام معينة - سياسية، حربية، اقتصادية، اجتماعية - فإن أمكن أن يتم ذلك بالعدل كان هذا هو جوهر الدين الإسلامي الحنيف، أما إن لم يمكن توفر العدل، وتوفر الحاكم الحازم القوي الحسن الرأي والتدبير، وإن لم يكن عادلاً في كل أحواله كان على الرعية الانصياع له وطاعته لأنه سيحقق إقامة الدولة الإسلامية. الثاني حديثه عن اختيار أعضاء الجهازين الإداري والتنفيذي، والنموذج الذي توصل إليه في سبيل اختيارهم، وقياس صلاحيتهم لتولي الوظيفة العامة وهو ما نطلق عليه في الخطاب السياسي المعاصر «وضع الرجل المناسب في المكان المناسب». الأمر الثالث والأخير هو منهجه في الإصلاح السياسي الذي يركز على إصلاح كل من الحاكم والمحكوم على حد سواء فمن وحي مشاهداته الميدانية ومعاناته آمن هذا المفكر أن فساد الدول إنما يرجع إلى الحكام في المقام الأول، وإلى سوء اختيارهم لمعاونيهم وعمالهم في المقام الثاني، ومن ثم هدف إلى تقديم الحل العملي اللازم وذلك على أساس أن إصلاح الأمة كلها لن يتحقق إلا بحكم جيد فعال مستجيب لجمهوره ومطالبهم المشروعة والعادلة والممكنة التحقيق، ومسؤول أمام خالقه الذي حمّله أمانة الحكم وعبء السياسة، ومسؤول أيضاً أمام الأمة التي ارتضته حاكماً لها وفوضته أمرها.

3 - أما الجانب الاقتصادي من فكره (الاحتكار، التسعير، تنظيم حرية العمل) فيوحي للباحث بأن ابن تيمية كان يبشر بصورة ما من صور الدولة «المتدخلة» في النشاط الاقتصادي وليست الدولة «الحارسة»، ولقد وضع لهذا الغرض الضوابط اللازمة التي تضمن عدم جور فئة اجتماعية على الأخرى.

رابعاً: يستنتج الباحث ما يلي بالنسبة لابن خلدون:

1 - أنه ذو نظرة عملية في فكره مثل ابن تيمية، مع خلاف في المنطلقات، فابن خلدون منطلقاته القوة والعصبية بين أمور أخرى، أما ابن تيمية فمنطلقاته الشرع والدين، فالحكم، مثلاً عند الأول واجب عقلاً إذ به نحقق جلب المنافع ودرء المضار، وعند الأخير واجب شرعاً كما سبق البيان.

2 - مجّد ابن خلدون عنصر القوة ودوره الحيوي في نشوء الدولة واستقرارها واستمرارها، وعندما تضمحل القوة تضعف معها الدولة. وهو هنا سابق على غيره من مفكري الغرب الذين تحدثوا عن ذات القضية مثل ميكيا فيللي الملقب بأبي سياسة القوة، ومثل مفكري المدرسة الألمانية في القرن التاسع عشر من أمثال ترتشكي، فون برنهاردري، نيتشه، هيجل.

3 - حديث ابن خلدون عن هرم الدولة فانهارها بسبب سيادة الأخلاق غير الفاضلة فيها يؤكد هويته الإسلامية ويؤكد على أنه لم يهمل الأبعاد الأخلاقية والقيمية، ومن ذلك أيضاً حديثه عن الظلم، السخرة وتكليف الأعمال، ثم حديثه عن المذمومات والرذائل.

4 - بدا ابن خلدون معاصراً بحديثه عما يمكن أن نطلق عليه قضيتي «التبعية»، «الأمن القومي»، وهما جوهر مشكلات العالم اليومي خاصة النامي منه أن ما يسمى بالجنوب في علاقته بالشمال المتقدم المسيطر بكل صور السيطرة، والمتبوع بكل مظاهر التبعية: سياسية، اقتصادية، عسكرية، تكنولوجية، فكرية وغيرها.

5 - كأن ابن خلدون يبشر بنظرية «الليبرالية» في المجال الاقتصادي بحديثه

عن أن مزاولة الحاكم للنشاط التجاري ضارباً بالمواطنين، ومفسد للنظام الضريبي، وهذا تقريباً هو نفسه السياق الذي قال به أنصار مذهب الحرية التجارية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وعبر عنه آدم سميث في كتابه المعنون «ثروة الأمم».

